中国大乘佛学

下

方东美作品系列

方东美

中華書局

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

方东美作品系列

中国大乘佛学

下

中華書局

目　录

十二　从研究学问的方法看三论宗哲学论理之曲折与最后归宿　293
十三　泛论三论宗的中道思想　321
十四　从分析哲学观点评论三论宗与康德哲学、天台宗、华严宗之异同　349
十五　论天台宗思想体系的特色　381
十六　《涅槃经》的思想特色与《法华经安乐行义》的要义　407
十七　阐述天台哲学的一心三观与六妙法门——可以解决颠倒离奇的当前难题　431
十八　研究天台宗的思想步骤及对唯识宗应具有的认识　457
十九　从唯识宗的思想理路可解决西方存在主义的困惑问题　483
二十　研究唯识哲学的方法与步骤　511
二一　研究唯识哲学的正确途径　541
附录　与熊子贞先生论佛学书　561
参考书目举要　579

十二　从研究学问的方法看三论宗哲学论理之曲折与最后归宿

一、研究学问应具备之条件

1. 研究学问要靠自己

在上课之前，有一位同学提到希望增加上课时间的问题，我觉得假使要做学问的话，以百分比来作譬喻时，那么百分之三十要靠教师，百分之七十恐怕要靠自己了。对于这一个观点，我个人曾经有一些经验。由于我的大学教育也是在国内受的，当然国内的教学方法大部分还是靠听讲解说为主，小部分靠自己温习研读课外读物。但是如果你要到国外去研究或进修的话，你将会发现国外所排的课程很少，多是 seminar（研讨讲习班）。因此，对于一位研究生来说，假使他有三个 seminar（研讨讲习班）的话，恐怕就已经吃不消了。

根据我个人的经验，我在当时曾经修过一门讨论现代哲学的 seminar，但是在西方，对于现代哲学的课程安排上，少部分依据书籍，大部分是利用杂志及传记类的资料为课本。这在国内的大学是很少有机会把这两者都能兼顾到的。在第一次上研讨讲习课时，教

授上台把纲要一宣布之后，他就坐听别人讲，由同学互相研讨。由于这是我第一次接触这门课，根本就不晓得这门课的上课性质，所以也就不知道他们在讲些什么内容。等到下课后，我就对 Major professor（主科教授）说：请您把这门课程就您所知道的重要书籍或杂志开十本。后来他想了一下，就开了十本重要的书及几种重要的杂志给我。当时我就告诉他："这一门课，我可能在这两星期内不会来上。"

于是我回去以后，便日以继夜，夜以继日，可以说几乎有两星期的晚上都不曾睡好觉，很仔细地把主科教授所指定的十本书都看完了。同时，我也把重要杂志上所刊载的文章择要翻阅。等到两星期以后，当我再上研讨讲习课，结果讲话最多的只有我，而别的同学反而感觉困难了。从这一点上看起来，做学问不能够靠别人，就像我上面所举的例子一样，完全要靠自己。

2. 探讨佛学必须资料齐全之实例

关于佛学这一方面的学术，在我青年时代就开始注意。当时在南京有一个研究佛学的支那内学院，而且在支那内学院中有一位欧阳竟无先生在那里讲学。凡是研究哲学的人，差不多都知道这位先生的脾气相当大，譬如说他假使是主持佛学讨论课，而这时你在课堂上说了一些外行话，他绝不管你是什么样的年龄，什么样的地位，马上就把你批评得体无完肤。因此虽然他在南京提倡佛学，似乎好像把兴趣带起来，但是还是有许多人不敢做他的入室弟子。所以尽管有许多人要研究佛学，探究宇宙人生的真理问题，可是由于承受不起他的骂，自然就不肯到支那内学院去研究，反而私下自己摸索。

当我在南京开始研究哲学的时候，自己也看到一些佛学书，而且也晓得它不是轻易可以了解的。譬如说当时，大家都在讲唯识，每一个人都抱了一部《成唯识论》，但是在《成唯识论》的著作中有新罗学者太贤集的《成唯识论学记》，这部书本来已经是相当复杂

了；再加上窥基大师有《成唯识论述记》却反而比前者还要复杂很多。起初我在研究这部书时有点好高骛远，所以就先拿《成唯识论述记》来看，可是却越看越不懂。于是再看新罗学者太贤的《成唯识论学记》，这时好像懂得更多。最后再把《成唯识论》也丢掉，而去阅读《唯识二十论》、《唯识三十论》。表面上，好像我对这些东西完全懂了，但是事实上，那还不是真懂。

所以尽管我接触到这些唯识学的作品，然而我却始终不敢谈佛学。一直到抗日战争开始，南京沦陷了，我自己的藏书也完全丢在南京，仅仅只身逃到重庆。而且当时中央大学的图书馆又尚未建立起来，几乎是无事可做，因此我只好乘兴而发为诗句，白天就在重庆的长安寺，也就是在这一个孤庙里面看佛经。虽然我看了许多佛学经典，可是我始终不敢轻易教授佛学课程，一直到民国三十六年来到台湾之后，我还是一直继续在研究佛学。到十几年前，我看到一般介绍中国哲学的书籍对学问的歪曲，实在是令人非常寒心。因此，我才决定在我尚未退休以前，不得不花十年的工夫来纠正这一类错误的问题。

在这里我要举一个例子来说明如果资料不够是无法研究的事实。记得抗战开始后的第二、三年左右，那时候熊子贞先生也来到四川的重庆，我去看他时，他告诉我说马一浮先生托他带一封口信给我，因为马先生看见我所写的一篇文章后非常高兴，所以要熊先生把他的意思转达给我。（关于我与熊先生的交往是这样的，在民国十三年时我就跟他同事，相谈甚欢，可是当时他就跟我说："你为什么不研究佛学？"其实在那时候我已经读了很多佛书，只是因为我对佛学思想的了解还没有完全成熟之前我不愿意谈。）由于我始终都不愿意谈佛学，所以熊先生便以为我对佛学的常识，可能连初学的程度都没有，因此他就觉得很可惜地说："你为什么只研究西洋哲学，而始终都不谈中国佛学呢？"当然那时我知道他还不晓得我为何不要谈的原

因，现在他既然这样讲，所以我在那时就提出佛学上的几个主要问题，也可以算是中国哲学上的几个主要问题来跟他讨论。我问了他，可是却出乎他的意料之外。原先他以为我对佛学连初学的程度都没有，现在我反而会提出问题来考他。可是由于抗战时候的重庆，日本的轰炸机常去轰炸，书籍又缺乏，在资料欠缺的情况下，因此不能畅所欲言。于是我就说："等你回去之后，我再写信给你，专门讨论这些问题。"

于是我等他离开重庆，回到壁山之后，我就写一封信给他，问他有关佛学上的几个重要问题。可是熊先生有个毛病，也就是说，他所要谈的问题，如果被他发现你也懂的话，他就存有一点顾忌了。可是假使他发现你根本就不懂的话，他就会说几句大话来吓唬你，当场非把你唬倒不可。由于我知道他这个弱点，所以当我提出那些佛学问题时，我晓得他要放炮攻来。正如我所料，他回信时就放了几炮，而我就抓住他所放的炮中的几个要点，提出来问他，给他一个很大的打击，结果他就大发脾气。在他回信时便说："我一向对你都是非常尊重，但是你现在把我当做讲哲学，尤其讲中国哲学好像尚未入门那样。我从来没有受到过这种气，受到这种侮辱。"所以在这样的情形之下，我就对他说："讲学问要平心静气，发脾气是没有用处，而且也解决不了问题，我们还是慢慢谈吧！只要你能针对我所提出的问题，还出它的证据出来。"

所以我跟他往返讨论，并且曾经跟他通了一封很长的信来答复他。最后我觉得他是自己词穷了，他说："你是什么年龄？"（那时候我不过是三十多岁。）"我现在是五十几岁了，而你不过是三十多岁，你是不是以为我衰老了？你在重庆可以有电灯，我在壁山只能点小油灯；而且你在重庆有中央大学的图书馆、重庆大学的图书馆，但是我在壁山上，夜晚在油灯之下，一部书都没有。"因此这时候我知道他是词穷了，可是他又不好意思认输，只能说在这种客观的环境

之下是没有法子再辩论下去。对于这一封长信，前几年有位台大同学在我的书房中找出来，并且还抄了一份要我拿出来发表，我一直没发表。因为如果要辩论，应当两方面都有资料。而且熊先生给我的信函，在抗战的战乱逃亡期间丢掉了，我自己写的几封短信也失掉了。在这种欠缺信函资料的情况下，所以同学要我发表，我一直没有答应。

为什么我要举出这个事实呢？最主要的就是要说明，凡是对于任何一种学问，应当是天下无难事，只要研究者肯下定决心，肯费时间、精力，业精于勤，那么天下没有绝人的路，走不上的路。

3. 佛学典籍具备即可研究

关于佛学的典籍，在过去的读书人要研究佛学时可能很难找到这些资料，因为在当时国家的藏经，大部分都贮存于山川名胜的丛林寺庙里面。假使你想要研究佛学，那么除非你到那些地方才有机会看到那些典籍。所以在过去要研究佛学，可以说是资料非常缺乏。但是今天影印事业这样发达，国际文化交流的日渐频繁，印刷技术日渐进步，譬如说关于中国佛学的藏经来说，不但《径山藏》（《嘉兴藏》），宋代的《碛砂藏》与宋藏遗珍，在今天我们可以看得见，就是明藏、《龙藏》及日本的《大正藏》、《卍正藏》、《卍续藏》、《佛教大藏经》在台湾也可以印出来；即使版本极好的《高丽藏》，在今天也可以找到。对于这些重要的典籍，在个人的图书馆中都会有，更不必说各大学的图书馆了。

在这种情况之下，如果我们说过去的佛学是一种绝学，那么今天只要你有研究的兴趣与志向，你就可以收集这些资料，然后坐拥书城，来讨论这些问题。所以我们这个课程，也就是对于大乘佛学中几个主要宗派的讨论，事实上应当是每个星期以两个钟头来讨论，其它的时间就应该根据老师在讨论课的指点，在图书馆里面去找必要的资料。这样一来，人人都可以变做佛学专家，只要我们有这个

决心的话。

其次由于佛经的翻译文字是从后汉到两晋、六朝、隋唐，在七百多年的期间，中国哲学家们的兴趣都集中在这一方面，因此我们可以透过许多宝贵的译藏资料去掌握佛经的义理。虽然佛经是翻译文字，但是这些文字在文法、句法上，比先秦的方块字来得复杂更多；这是因为它的文字结构有点受到梵文的影响，反而把中国文字的语法、句法，变更到另外一种专门的哲学文字上去。但是只要大家在这一方面的文字修养足够的话，然后再下定决心去接触这些典籍，或者说是经由某些人稍微加以指点，他自己就可以做专门研究的工作。所以辅大的钱神父提出这个课程应该增加一个钟头，可是我觉得并没有这个必要。其实如果真正要各方面都面面顾到的话，那么我可以说，这非五年、十年以上的工夫，否则是完全不会了解这些道理的。另外，我们还可以说，假使你找到了一个门径之后，然后依照着这个门径去走的话，是否能获得预期的成就，那就要看我们自己如何去做了。所以各位在课堂上所听的，顶多只是获得一些提示，对于自己所要追求的目标，还是要靠自己努力去做真实工作。

所以我在课程开始的时候，就把中国大乘佛学上面，从开始判教起，及其后形成的三论宗、天台宗、法相唯识宗、华严宗、禅宗等这些重要的学派里面的必要典籍、文献，已经制成一个表给你们。假使你们能根据那一个表，提早就在图书馆里面去自己下工夫，那么我想现在也许你们所要求的是减少一个钟头，把减下来的那一个钟头移转到图书馆里面做研究工作。

二、大乘佛学论理的曲折性

现在我们再回头来谈三论宗。假使我们使用以上的观点来看大

乘佛学，虽然它本身是宗教，但是这一个宗教必须根据很高的哲学智慧才能形成。因为这个宗教的信仰，在哲学的领域中具有很深的道理，所以我说佛学是亦宗教、亦哲学。如果将佛学视为是宗教的这一方面来看，它是建筑在哲学的基础上面的；而若在哲学方面来看，它与西方近代的哲学专家就哲学而谈哲学的观点不同。因为它虽然是哲学，不过这种哲学是可以直接指点我们做精神的超升，而上达宇宙里面最高的精神境界。因此我们从这一个观点上看起来，这个大乘佛学要凭借哲学智慧，才能成就最高智慧的佛果菩提。

1. 高度天才汇集实相般若

如果就三论宗的集大成嘉祥吉藏的观点来说，他先从《大般若经》到《大智度论》，然后到《中观论》、《十二门论》、《百论》，事实上那是四论宗。倘若我们把这四部论的资料深入讨论理解之后，自然就会从哲学看哲学，也就是说应当会很熟练地运用三种智慧。首先就是把平常的智慧从一切智、道种智，变做一切种智，如此就能汇集一种智慧海，所谓“娑婆若海”。何谓“一切种智”？也就是说人类不仅仅讲知识，不仅在知识领域里面要达到最高的顶点，自然能包括人类的一切知识体系，我们还能由此而把它汇集成知识海，在那个地方再涌现出最高层次的智慧，然后拿那一种智慧去体验宇宙里面精神的最高境界、价值的最高统一，那一种东西就叫做“实相般若”。

但是我们在讨论实相般若的时候，对于少数的哲学家所具有的高度天才来说，他可以站在精神宇宙或智慧的顶点，去涵盖一切佛土妙境，在这样的情况之下，那么我们可以说一切的讨论都是不必要的。因此在禅宗的传法领域上就产生了像释迦牟尼佛在灵山会上面对着他的信众拈花，而唯有大迦叶微笑的那一种办法，他们可以由此而表达对宇宙精神价值的深切理解，连一切的语言文字都用不着，即使是平常所谓的 philosophical discourses（哲学的说教）都可

以不要。

但是如果我们就人类历史的发展历程上看起来，天才的哲学家，在每一个时代、每一个国家中都不会有很多。尤其在宗教的领域上，人类真正能够创设宗教的教主，在历史的发展过程上也不会有很多。这是什么道理呢？因为假使在哲学的领域上真正是第一流的天才，那么他一定已经达到精神宇宙、价值宇宙的最高点，既然已经达到最高峰，接着我们就要问：就以这种精纯的哲学看起来，在这个世界上，到底有多少人能够了解这种哲学呢？同时，假使从最高的宗教领域去看时，那么假使在这个宗教的精神价值、精神真相只有一个人或者是少数几个人能了解，那么我们就要问：对于大多数的人类将会是什么样子？假使不管这大多数人，而让他们都堕落到黑暗的深渊里面去，堕入到痛苦的世界里面，对于宇宙里面的最高真相、最高的价值不能够了解，那么这将会在人类造成一个最大的悲剧。

2. 劝化众生离苦得乐的观照般若

所以从哲学的这一方面看起来，没有人能了解这个最高的智慧，当然是一件非常可惜的事。同时，假使在很高尚的精神宗教里面所含藏的大道理，倘若一般人都不能够了解，由于他们的不能够了解，而使得他们生活在黑暗世界、罪恶世界或痛苦世界里面，这对于整个的人类仍然是一个大的悲剧。所以从宗教的立场上看起来，总是要想把那个最高的哲学智慧，形成一种最高的宗教教义，然后再把它表达出来，让全世界所有处于黑暗的众生都能获得光明，从痛苦中转化为幸福，让烦恼变成菩提，使得一切众生都能从杂乱的领域中去享受开明的精神生活。

如果照这样子看起来，那么在希腊的哲学领域上所产生的第一个问题，就是应该如何根据哲学的最高智慧，去拯救世界上面的诸种假相。即使我们说在这个世界上面具有最高的精神幸福，但是这个最高的精神幸福却不能够传播出来，自然不能使人类大众普遍分

享，那么这将会形成一个极大的问题。因此，虽然说任何高级的宗教都是要救人救世，可是这又该是如何的一个救法呢？假使大多数的人都沉溺在无知的状态、深陷在罪恶的境界里面，或陷溺在痛苦的深渊中，那么宗教的特质一点都不能发生作用，连哲学也都无法发生作用。

在这样的一种情况之下，到底有谁能够具有那种很高的精神成就。所以不论是智慧也好、幸福也好，都必须要把那种智慧、那种幸福传播出去，让它能普及到全世界，普及到每一个有情众生，让全世界的人都能分享那种最高的智慧、最高的幸福，自然能够转秽土而成极乐净土，使得极乐净土能在人间实现，成为人间净土。所以这样子一来，我们尽管有了实相般若，已经能够对于这个宇宙的精神真相，有了透彻的了解，但是我们还是要对整个人类做一个整体性的教育，而使得全人类都能够享有智慧，都能够了解最高的精神价值。这样子一来，就不能仅仅停留在实相般若，停留在宇宙的精神巅峰状态上，一定要想办法把它散布出去，把它当做是一个光明体，让这个光明体可以照耀到全宇宙、照耀到全人类。

这样子一来，自然就可以把实相般若变成观照般若，产生种种方法学上的方便善巧。可是倘若要使现实世界上面的人，都能够找出一条路，然后在这一条道路上面能够发现精神上的光明，进而可以依循着这个光明的照耀，而把生命展开而成为一个开阔的局面。这是从现实世界为出发点，自然可以达到较高的理想、再高的理想、更高的理想、最高的理想，一直向上面不断的提升他的生命，使它与整个宇宙融合为一，这就是观照般若所彰显出来的最主要特质。

3. 精于方便善巧的文字般若

但是观照般若到底是应用什么方法才能使最高智慧里面的那一种大道理，为全世界的人类所理解而接受呢？它所凭借的是什么东西呢？依我看来，那将成为一切教育上都存在的最好资料。所以平

常无论是教科书或者是一般的书籍、文献，假使要想推广这一种智慧，使它能够普及的话，那么一定要在文字的应用上形成一种方便善巧的原则。譬如说思想家，他自己倘若具有很高的造诣时，那么他必须要凭借文字而把那种思想表达出来，而他的对象是普及于一般的人，让一般的人都能够理解，而使得所有的人都能够接受那个表达出来的思想。

所以在般若的领域里面要分为三层：第一层要把实相般若透过方便善巧而变成观照般若，而这个观照般若将能促使大家针对着各种世界的成就，而让大家都普遍了解世界上的最高层次的成就。在普遍了解之后，然后应用一种极为熟练的文字技巧，把这种思想领域给表达出来，使得活在这个世界上的人都能普遍获得理解。所以第三层就是要把观照般若再变成能够方便善巧灵活应用的文字般若。

假使我们对于以上这几层都能够了解他们的重要性，那么我们现在就要先从这些天才出发。当然，能够担当天才的人，他本身的修为应该能够对宇宙最高的真相、最高的价值都有了很深切的了解，然后他才能够如实的把它传播到世界上面来，传播给全人类的众生。在这一种情况之下，我们可以说天才与人类大众必须要具有默契，否则怎么能彼此相得益彰呢？所以一位天才在他本身一觉悟之后，他一定要向下面走向有情大众，回到人间世来，去接触现实世界，拯救他们的痛苦与烦恼，用佛学的名词，就是“下回向”。

三、三论宗上下双回向的目的

但是这个“下回向”，如果从佛家的立场上看起来，好像说这位人类的天才，是从理想境界走向现实境界来。那么这个“下回向”的过程中间，如果从自己本身上看起来，好像是一种堕落的方向。假使是堕落的方向，那么这位天才家可能就要变成寻常的人，甚至

变成大众化的愚蠢人了。假使他真正这样子走下去的话，他将会失掉天才的身份，变做堕落的人；如果连他自己都堕落了，那么他将如何来拯救他人呢？所以我们千万不要以为天才这种迁就现实世界与人类大众，是他的堕落。其实这不是他的堕落，而是他的慈悲。（依据佛教观点称之为示现，必有大因缘）他自己必须已经达到很高的境界，然后对这个世界充满了慈悲心，所以才能发出大菩提心来随缘度众，绝对不会对这个世界开小差。因为他不怕痛苦、黑暗、罪恶，而且还要回到人间世来，其目的所为何事呢？因为他要以同体大悲心去拯救人类大众。

因此，这位天才来到人间世时，他要做"下回向"，正是要下来迁引现实世界，让他们都能普遍提升到理想的价值世界上面去。所以他回到现实世界里面来的目的是要使人类大众都能觉悟。因此，势必要先形成知识，透过知识的培养再发挥他潜在的智慧，智慧再度提升到更高的智慧，让大家也都能一起再做"上回向"的功夫，向上面去不断提升再提升，自然可以得到预期的目的，这是可以预想得到的事。

对于以上这几层的道理一了解之后，那么我们可以说大乘佛学的三论宗，它有一个目的，就是要根据智慧来分类，让人们晓得要怎么样才能达到智慧的最高境界。因此，这就成为不可忽略的层次，如果要想达到这许多层次就需要真才实学，才可以形成学术上面的实际工作。

至于应该如何做实际的工作，也就是前面所说过的，天才假使要下回向，回到世间，回到有情大众，要使世界超升，使人类都能够觉悟，然后大家再做一个共同的上回向。这个上回向就是要专心一致的作精神的超升，如此就形成一个思想的路径，循着这个思想的途径，一路直入不可思议的微妙境界。这在《华严经》里面的最后一品，善财童子五十三参就是要大家效法参访善知识的精神，一

路超升直入不可思议法界。为什么要一路直入不可思议法界呢？其目的究竟为何呢？也就是在生命领域上要把生命变做极理想、极美满；在人格的修养上面，使得精神人格也都能达到真善美的境界，让大家都可以把人性提升成就佛性。换句话说，就是要一路直入不可思议的法界，才可以成就佛 。

另外天台宗的思想也是根据般若经典而来，因为它能为人类指点出一个生命的目标在那个地方。当然真正要达到那个目标，必须在学问上面建立一个严密的思想步骤。所以吉藏就根据另外一部与《大般若经》的意义很接近的《维摩诘经》来立说。关于这部《维摩诘经》，为了便利人类大众的了解，所以它并不像《华严经》一开始就请出一尊"毘卢遮那佛"，也不从释迦牟尼佛入手。他选择一位具有极高精神成就的维摩诘居士为论说的代表。这一位居士的精神成就，在哲学方面、在宗教上面都能达到成佛的境界，但是他仍旧是一位居士，却能现身说法。他说世界没有病，人类也没有病，因为假使这个世界已经达到最高的精神领域，假使人类在他的修养上面均能成就佛性，那可以说这是没有缺陷的、没有缺点的。但是，那是就理想状态来说的，并不符合现实世界，不符合现实世界的人类需要。

所以维摩诘居士就示现疾病，也就是说他本来没有病，但是却假装成有病，其目的就是象征一个具有很高精神人格的人有病了。这时释迦牟尼佛就选择这一个机会来教导他的弟子，他就对他的弟子们说：现在有这么一位大德在某一个地方生病而感受到痛苦，你们应该要去探望他、向他问疾。这时有许多门弟子都吓坏了，他们便纷纷说："像这样一个具有很高智慧的人，记得我们过去应用很多哲学上面、宗教上面的智慧去跟他接触，却都碰了一鼻子的灰。如果像他都会有病，那么我们怎么敢去慰问他呢？"因此这些弟子都找出一些理由来说明他们不肯去的原因。最后问到文殊师利，文殊菩

萨在佛门弟子里面可以说是智慧第一，他立刻接受了这项前往向维摩诘居士问疾的任务。

在这里已经暗示了一项问题，如果我们用吉藏大师在《维摩诘经》和《净名玄论》里面所惯用的名词，就叫做“三阶”。什么叫做“三阶”呢？其实它所指的就是认为我们人的精神修养就好像是爬山一样，不可能一步就可以登上天。也就是说，我们必须从一步、百步、千步、万步等等层次地向前迈进，才能登上目的地。此地为了方便起见，可以简单地将我人的精神成就化分成为三个大的不同平面：第一个不同的平面就是说，当我们在研究佛学或研究佛教，在尚未成佛以前，所应该了解的是一切有情大众都是凡夫，这是凡夫阶段，或称大众阶段。第二种是指虽然已经脱离凡夫的地位，但是却尚未达到成佛的境地，不过他们已经透过修行培养到很高的智慧。当然在这里面包含有各等级的菩萨，以《华严经》来说，从圆满十信位后，却入十住、十行、十回向、十地、等觉诸位；而在这中间的成就、造诣最好的要算文殊、普贤、观音、弥勒等大菩萨了，这是代表第二阶段。第三阶段就是佛，或者是指佛的化身，像维摩诘居士，因为他们不论在哲学上面与宗教上面，都已经成就了最高的智慧；也就是说唯有成就了最高的智慧，才能了解宇宙人生的最高真相。这是第三种阶段。

四、透过语言文字要想表达高超境界所生的困难性

有关这三种阶段的发展过程，我们可以换另外一种角度来说，如果我们要想真正对于哲学与宗教去进行了解，而且要达到最高的智慧境界，像释迦牟尼佛与维摩诘居士，或者要达到像毘卢遮那佛那样的具足圆满无缺的精神体，如果我们从佛教的宗教修证立场去看时，他已经达到不可言喻的、深微奥妙的境界。对于这个深微奥

妙的境界，可以说已经达到宇宙里面最完善的真理，而且能够在他的精神生命里面给体现出来。

1. 圣默然的奥妙现证

现在这里所要问的是到底怎么样才能达到这种成就呢？当然这是必须依靠他全身的直接体验，绝不是从知识的领域所能获得的。如果我们拿佛学上面的惯用名词就叫做“现观”，拿目前通行的哲学名词来说，它就是一种最高的直觉；如果拿现象学的名词来说，就是 wissenschaft，也就是说这个直觉，是直觉到自己的成就已经达到最高理性的结晶，这是无法解说的境地，假使我们要说的话，只能透过一种象征性的文字来形容。但是一切人类所应用的语言文字都是分析性的，这种分析性的语言文字自然有其缺陷存在。因为最高的真理是无法应用语言文字的分析性来加以彰显，否则的话，你所应用表达的语言文字绝不是 fulfillment of truth（真理的实现），反而会变成 falsification of truth（真理的曲解）。所以要说在《大般若经》里面，或者在文殊师利所说《摩诃般若波罗蜜经》里面一向都是说：假使我们认为佛教的教主释迦牟尼佛曾经面对世界、对人类说过一个字的话，那就等于谤佛，就等于把那个最高的精神成就的深微奥妙、那个不能够说的，勉强应用分析性的文字、有缺陷的文字来说，自然是不能获得圆满的真理成就，反而会摧毁真理、蔑视真理。

所以在《维摩诘经》中所表现出来的佛学最高成就有两种：一种叫做“圣默然”。什么叫做“圣默然”呢？也就是说他具有最高的智慧，但是对于那个最高的智慧是不可思议的、是深微奥妙的、不可言说的。所以便会认为释迦牟尼佛如果到了那个深微奥妙的境界时，便不说一字。同时还具有第二种最高成就，就叫做“圣说法”。什么叫做“圣说法”呢？因为如果照第一种说法，说释迦牟尼佛真是一个字都没有说，那么我们就要问：原始佛教的经典又是从何处而来呢？对于后来的大乘佛教的经典又是如何产生的呢？而且有许

多佛教的修行者（高僧大德）又根据什么经典而造了这许多论典呢？这里我们要晓得的，假使说人人都成了佛，而且成了佛之后大家都保持着静默，那么这个宇宙就始终都仍持着那种神秘境界，没有人能够理解。那么假使没有人能够理解的话，将会成为千古绝响，末代众生将始终无法达到那个境界，那么又将如何让人去学佛呢？

2. 圣说法的智悲双运

从这一个观点上看来，第一个“圣默然”所彰显的最高境界，就等于是“实相般若”了。但是如果就“观照般若”来说，还应当由真正觉悟的人，拿他的精神光明来显现在众人之前，令这个世界成为一个开放的世界，也就是说让世间人开展出一套精神超升的路径，根据“观照般若”而将宇宙里面的众多境界、众多层次给彰显出来。然后在这许多境界、许多层次里面，提出一连串可以作为修持的方法，让末代众生能够依循这许多方法向上面去超升，以达到最后的菩提佛果。

从这个观点上看来，即使释迦牟尼佛还是保持“圣默然”，可是他的许多大弟子在了解佛意之后，就代圣人立言，代佛立言。因此第二个阶段就是要把不可说或不可思议的那一种深微奥妙的真理，给揭示出来，让大家都能普遍了解。如此一来，才产生了 secret teaching（圣说法）。对于释迦牟尼佛的一代说教，可以说就是属于这种圣说法。如果依据佛学的名词来说，这是释迦牟尼佛为揭示真理、开展他的智悲愿力，令世人能及时醒悟，然后才可以如法奉行，发心证取无上菩提。所以这种圣说法，如果就老子所说的“智者不言，言者不智”来说的话，可是到了庄子之后就变成“终生言，未尝言；终生不言，未尝不言”。也就是言于不言，不言于言。

这样子一来，在中国道家哲学的发展中，从老子发展到魏晋清谈的玄学之风，则荒唐之言、谬悠之词便都出笼了。他们都认为哲学上面的最高智慧、宗教上面的最高道理，虽然都是深微奥妙，但

是如果要使世界上的有情众生都能觉悟的话，势必要对不可说、不可说的言词，方便说之，令世人有机会去接触。如此一来，在宗教领域中所蕴藏的真理，就必须要加以推广。假使再不推广的话，那将变成少数人在精神上面脱离这个现实世界，开小差而走入山林隐士的路径上去。

所以我们说，从“圣默然”到第二阶段的“圣说法”，我们可以拿维摩诘居士代表圣默然；而文殊师利因为他具有极高的智慧，由于他的倒驾慈航，势必要发大菩提心而将这种极高度的智慧，向人类去宣布，他代表圣说法。因此，我们就要问，为什么文殊师利要那么多事呢？他为何一定要把不可言说的微妙秘密给宣讲出来呢？甚至于他还冒着即使说出来之后，即将丧失一部分原始状态的真理，可是他还是要说。

其实，他的动机是根据无缘大慈、同体大悲的慈悲心而来，他的目的是要促使世界上的有情大众，都能够接触到这一套智慧，让他们也能够有机会去体会这一套真理。换句话说，就是要使他能在他的生命里面逐渐去体会这一套修证的精神。所以我们可以说，圣说法的目的就是要促进全人类的觉悟，使无知的人类可以破除他的迷惑，了解世界是怎么样构成的？生命有什么意义？它究竟有什么价值？

如此说来，虽然语言文字含有许多缺陷与限制，但是假使世界上面没有语言文字，那么就没有人能够把这种真理给阐扬出来，令末代众生去了解。而且在了解之后，能如法奉行与修持，进而逐渐在精神上去提升，唯有如此，才能使生命的价值提升到最高的境界。

3. 佛弟子应善用文字般若

所以在这三阶段里面，我们可以说，有情众生是站在凡夫大众的阶段，具有求知的意愿与求知的决心，但是这种求知的意愿与决心却不像美国人近代所谓的 know how（知其所然）。如果就以佛门

的大弟子来说，因为已经接触释迦牟尼佛的精神，自然能培养出高度的智慧，因此他能够把他艰辛得来的智慧，散布给大家，使得有情大众也都能够遵照这些获得高度智慧的道路，向上面去作超升，向上面作更大的领悟与体会，向上面去追寻更高的智慧。

在这种情形下，我们当然可以说，凡夫大众与佛菩萨中间所形成的这一道桥梁，可以透过思想的沟通与修养上的实践给连结起来。因此，如果我们单凭实相般若是不够的，凭借观照般若也是不够的，一定要依藉文字般若才能达到这个目的。不过，这些语言文字的应用仅能视为一种方便善巧，倘若我们没有获得适当的文字修养，或者说对于文字的应用一窍不通，甚至于只通了半窍，无法给予灵活的应用，反而都会陷人错误的深渊，所以要想真正善用文字而不沉执于文字相，那绝不是件容易的事。

在中国曾经有一种传说，说有一位绝顶聪明的小孩子，但是他却不认识字，于是他就到蒙馆里面去认字。结果当他在蒙馆里面认识了一、二、三、四四个大字之后，他就说：中国文字的奥秘，他已经得到了，因此他马上就逃学回家，不肯再读书了。他的父亲还以为他的儿子是一位大天才，便骄傲得了不得，逢人便说，他有一个天才的儿子。不久之后，他要请客，于是乎他就想要考验一下他的儿子是否为真天才，便请他写请帖。刚好在客人中间有一位姓万的万先生，这个天才儿子坐下来就写一、二、三、四、五、六、七、八……这样一直写到一百、一千，写了很久还没有写到一万。于是乎他变得不耐烦了，便说，百家姓中什么都可以姓，为什么一定姓万呢？

从这一个例子看来，对于会文字的人应该要当心，因为真正对于文字能够运用自如的人，势必要付出很大的工夫才行。譬如现在有许多人，甚至于当年在大陆期间的许多人，认为他懂得希腊文，并且又懂得英文、法文、德文、意大利文等等。当然，如果就认识

文字而言，要想认识文字是一件相当容易的事，根本不能动笔畅写成很好的文章，最好不要说他懂得那种文字，否则误人误己。因为如果对于那一种文字不能灵活应用，那么学了等于没有学。

如此说来，除非我们不谈文字，如果要谈文字的话，就必须能很流利的将它们写出来。在写出来时，如果你是要写成中文，那么你就必须写成道地道地的中文；要写英文，也要写成地道的英文；写成希腊文，也应该写成地道的希腊文；否则就不要硬着头皮说自己懂得那种文字。为什么呢？因为在文字里面含有许多巧妙，我们必须用那种巧妙来表达思想。就像目前台湾所印的许多翻译书，有一些书，当你在读第一句的时候还可以勉强读，如果再往下读的时候，简直就没有法子读下去了。

记得有一天，我来到一家书店，看了一本很重要的翻译书，我还以为必将会值得一看，可是仔细一看，发现书中，他误用了西文里面的所谓现在进行式。也就是说，他书中认为凡事都是要一个进行式。即使在书中一有说话的部分，他完全把它翻成是正在说话。譬如说“你在吃饭”，他不说，而说成“你正在吃饭”，于是一切都成为像正在离开桌子，正在走路……类似的情形很多，像这样的翻译书，怎么还能读呢？就以现在的中国字来说，一句话里面有一个“之”还可以读，如果有二个、三个、四个、五个的“之”字，那就不是中文了。

因此，对于文字的应用上，是否能方便善巧的灵活应用，那就必须具有很高的智慧才能达到，否则经由他所表达出来的思想，一定是一种错乱的思想。倘若文字的应用根本已经错乱了，请问它将如何来表达宇宙人生的根本大道理呢？而且当我们在运用文字的时候，也应该要晓得宇宙人生的真正大道理，体悟它的深微奥妙是不可说、不可说的妙境。假使这时你要想把它表达出来，变成可说时，应该要透过文字般若的方便善巧方法，把它说得很巧妙才行。

但是，一旦你得知一切文字的方便善巧之后，你将会发现：对文字要么就不用；倘要用时，如果万一用得不好，马上就会发生毛病。然而为了传道上的方便，自然就不能不使用文字来表达思想，所以必须要用得巧妙。但是倘若要使文字能用得巧妙，那么就必须要具有精深的训练，才能够如实表达出很高的智慧。可是假使我们所面临的情形是既不能活用文字，却又必须要用，万一用出了毛病之后，马上就要想办法找出那个毛病，而将它给纠正过来；或者就立即放弃不用，另外换一种文字来表达，才不至于会误人误己。

这是一种情况之下，我们可以说，一切文字假使我们要拿现在所谓 common language（通用语文）来说，我们当然不能够违背人类经常都会用的文字语法或句法的形式，这是因为应用 common language 的人非常多，而且太普遍了，而且在这里面自自然然的会有许多 natural limitation（本然的限制）。natural limitation 是什么呢？它是 lack of technicality（缺乏专门性）。对于真正专门性的问题、专门性的思想，没有法子表达。

譬如说，在高深的数学里面，这是拿普通的文字所无从表达的。因为在数学的文字里面，它的构成文字，是有其特殊的一套的 technical idioms（专门术语），即专门名词，对专门名词的组合及专门名词的语法。而且倘若没有这一种适当的文字，那么如何能创造出一套理想的符号出来，创造出一种理想的句法、语法出来。因此就数学来说，即使谈到应用数学（applied mathematics）上面还是有许多缺陷。所以有一位意大利的数学家就曾经说，数学家可以不识数。这和许多运用文字的人，譬如像许多讲训诂的人骂桐城派的文人不识字是同一个样子。这就是因为在那里面欠缺一套，也没有一套 technical language，technical syntax（专门构句法）。

而这样子一来，在数学上面，不理想的文字，他还可以创造一个理想的文字出来。对于每一种意象，我们可以给它一个 ideogram

（表意文字），然后再想办法把它组织起来，让它成为一种 technical syntax of language（语言的专门构句法）。假使照这样说来，近代数理逻辑之所以会顺利产生，就是因为在传统逻辑里面有许多话不能获得圆满的表达。在无法圆满的表达的情形下，所以才会重新制造出一套符号，确立一种严密的推理原则。

因此，我们一谈到近代的 mathematic physics（数学物理学），在它里面如果讲到高深的领域时，就只好把它化做纯粹的数学符号来形容，因为这时它已经超越普通的语言文字所能形容的范围了。除此以外，我们要想运用一般的文字来形容，即使你用了也不妥当，因为马上就会有毛病产生。特别是当我们拿常识的文字来代替理想的文字时，便会产生张冠李戴的现象。除非是由哲学的敏锐智慧，才能给予一个真知卓见的表达方式。

记得一九七四年，我在讲述中国哲学的课程时，当讲到道家的思想时，像向秀、郭象这些人都是倾向于自然主义的思想，当他们讲到“本体论”的问题时，都是根据自然主义的观点来讲。自然主义是要把人类的一切思想，都要化成一个共同的平面，因此，对于稍微高超或突出一点的思想，它就没有法子表达了。这样子一来，向秀与郭象往往会把很高超又巧妙的庄子思想给误解了。

另方面，如果我们再从庄子思想追溯到老子的哲学时，那么就像我所说过的，老子哲学经常把一般的普通哲学所探讨的宇宙论（cosmology）问题作为首要阶段，然后再提升到本体论（ontology）的第二阶段。但是在本体论上是肯定万有，可是它所肯定的万有还不能代表万有里面的最高玄妙处，所以势必要把 ontology 变做 me-ontology（超本体论），而且这在哲学上面是存有许多的层次。因此，我们可以说，像向秀、郭象对于道家的道理，也仅叙述出一套自然主义的道理，对于超自然主义的那一套道理他是不能够表达的。因为当庄子在讲万有的时候，他首先在精神上面变做一只大鹏鸟，对

于地面上的空气不足提供他的呼吸，因此他要抟扶摇而直上九万里，在九万里的高空之上，然后再寻求出宇宙精神的顶点，以上达到寥天一的那种精神顶点。

4. 透过文字般若去彰显中道实相

像这样一贯的生命寻求，纯粹是在精神上面去超升。倘若我们把庄子的这种超升哲学都拉下来，把它当做是自然主义的哲学来解释时，这就误解了庄子的本意。除非我们把庄子哲学还原到老子的哲学领域去看，那么我们在老子的哲学里面，如果我们是从真相界去看，或从价值界去看，它都是玄之又玄，要突破 ontology 各层级的限制去看，而找出一个超越世界，然后在那个超越世界里面，去了解宇宙的最高真相、最高的美、最高的善以及最神圣的境界。我们可以说，这在中国哲学上面是如此，在印度哲学上也是如此，在佛学上面更是如此。而且不仅仅在佛学上面如此，就是在印度婆罗门时代的吠陀文化、《奥义书》文化的哲学，也都是如此。

譬如说，假使你在印度人的面前说了许多道理，如果他是一个大哲学家，或大宗教家的话，在他听了之后，一定会说“不是”、“不是”、“不是”。为什么他要说“不是”、“不是”呢？因为当我们拿常识的文字来说明普遍的道理时，那是无法表达的，更何况要想表达哲学的真理呢？因此，假使我们拿自然主义来说明一般道理尚且无法完全表达，何况对于理想主义的道理与精神主义的道理，更是无法加以说明。即使你说了之后，他都会说：“不是！不是！”就以这一点上来看，既然佛学是从印度文化里面产生出来的，即使我们说它属于一种革命的宗教，或革命的哲学，但是对许多印度人来说，纵然他们运用文字来表达哲学思想，表现宗教的教义，可是却未能表达最高的智慧阶段，未能表达很高的精神阶段时，那个哲学家或宗教家，他总会摇头说：“不是！不是！”

假使大家了解这些道理，那么我们可以根据佛学里面的说法，

尤其根据《大般若经》，或解说《大般若经》的《大智度论》的说法，因为在它们思想里面自然就形成一套哲学的语言，不过要想彻底了解它，确实是一件非常艰难的事情。譬如就以吉藏来说，他就是根据《大般若经》而把宇宙从精神的领域上给化成各种层次、各种境界，并且把达到各种不同境界的各种步骤，即使是千差万别，也都一一给指点出来。他指出在宇宙里面，最下层的物质世界是地狱；中层的物质世界是自然界；上层的物质世界是色究竟天。然后在这上面再开展出心理境界、生命境界，所谓有情界在这些上面便是属于高尚的精神领域。

对于这许多层次来说，假使现在开始要说法，我们就要问：到底你是站在那一个阶段上面来说法呢？假使你所站的是在常识阶段的话，那么我们将会发现在常识领域中的说法有许多俗话，就像在许多现实的文学里面所描写的，都是属于世俗人所说的许多俗话。虽然这也是属于他所要表达的思想范围，但是如果从一位深具文化修养者的立场看来，他根本就听不下去。同样的道理，有许多的文学家，在那个地方摇头摆脑地写了一篇在他认为是很好的文章，可是在一位深具哲思的哲学家拿他所具的很高哲学智慧看起来，他仍旧会说："那是一篇很平凡的文章。"

为何会如此呢？因为在哲学家的眼中，如果要让文字般若的话，他所运用的绝不是常识上面的 common language 里面的许多层次，那是 linguistic（语言学）上面的问题，并不是哲学上面的问题。如果真正要从哲学上面去看时，它绝不停滞于现实界的侧面。譬如就印度的这一方面来说，在佛学还没有产生之前，Vedic culture（吠陀文化）里面就老早提及宗教上面的话；《奥义书》（*Upanishads*）哲学时代的人也老早就提及许多哲学方面的内容。甚至在印度哲学思想的表达方式就有九十六种学派，佛学在当时就把它们视为革命的对象，认为它的种种说法都是谬误的论调。为什么认为它们都是错

误的呢？因为在佛学的领域是要追求到 ontology。ontology 是什么呢？是 affirmation of being（对存有的肯定），是肯定 the being of the world（这世界的存有）。因此，生活在世界上面，除了要去接触那万有的真实之外，便不能够再有其它突出的理想了。

就以这个状态来说，吉藏就根据《大般若经》、《中观论》及《百论》、《十二门论》、《大智度论》，然后说，对于婆罗门宗教与婆罗门哲学所肯定出来的那一套有关宇宙万有的话，并不是哲学上面最高智慧的表现，并不是宗教上面最高的教义表现。因此他要提出"破邪显正"的法则。他说他们所提出来的那一套都不是真理，所以要把它们给破除掉，才能真正彰显出真理。但是在佛学上面的表现法有两种：平常的表现叫做"表诠"；但是佛学的领域所注重的并不是表诠，而是"遮诠"。也就是说根据别人的说法，指出他们对文字的误用，为何不能表达真相的原因，为何无法表达那个真理的分寸，所以他要指出他人的学说错误的地方，把它用括号括掉，这就是我曾经说的，应用现象学的括号那样。这是什么意思呢？它是指当我们文字表达无法与真理相应时，那不是 representation of truth（真理的表现），那是 misrepresentation of truth（真理的误传），那是 falsification of truth（真理的曲解），所以势必要把那种错误遮盖起来，然后再用别的方法来表达。

所以佛教在印度扮演起革命的角色，在哲学上也引发革命的特色，在宗教上面也自然引发革命。首先它要指出其本身的婆罗门的宗教与哲学具有九十六种学派，这些始终都无法把真理给表达出来。进而说明 ontology 这一种存有 affirmation of being 的哲学，它只是哲学的起点，而不是哲学的归宿。也就是要纠正这里面的错误。但是到底我们应该要如何来纠正它呢？就是要用否定的态度来修正它。换句话说，当你说出来的那一套话虽然具有某种理由，但是对于你的理由既不是必然的理由，也不是充分的理由，所以你说的不算，

还需要重说。这样子一来，在哲学上面就是要拿否定的态度，把人类的思想提高一层，否定下层，然后一一地不断提升到上层境界。如果用哲学的名词来说，就是要通达到 me-ontology，而不是 ontology，那是 denial of being（存有的否定），而不是 affirmation of being。

倘若我们从这一点上去看 denial of being，有印度这一方面，从传统的婆罗门思想慢慢演变成小乘佛学后，可是小乘佛学里面却开展出十八部不同种类的学派。这十八种学派在原始佛教里面，大体上可以分做两大派。毗婆沙就是其中的一大派，其实当时有各种的毗婆沙聚集而成两百卷的《大毗婆沙》。毗婆沙的思想是什么呢？如果我们拿近代的哲学名词来说，就叫做 different systems of realism（实在论的不同系统）。这个 different systems of realism 是针对着外在的世界，认为外在的宇宙是真实的，并且还认为它是透过自己心意识的作用而彰显出自己的心灵状态，这也是真实的。如果照这样看起来，这正是一套 system of ontology，可是它却还不能达到 me-ontology。

所以当小乘佛学一旦形成了之后，就从毗婆沙而组成一切有部，最后就形成《俱舍论》。这部《俱舍论》的思想，根本就是 philosophical realism（哲学的实在论）。误认外界的一切为真实的，或完全接受自我的感受也是实在的。如此说来，在他尚未发现外界的错误之前，人类必须先对他自己的心意识进行反省，然后便发现了自己的错误，而最大的错误就是我执。像这样的不断的进行反省，故小乘佛学的发展，自然就形成了《成实论》。当发展到达《成实论》的时候，立即就认为外在的世界也许是真实的，可以拿普通的 ontology 来说明。但是却认为心意识或主观的思想容易陷于错误，于是自己便能够修正自己的见解，纠正最大偏见的我执。这样子《成实论》对于外在仍旧维持 ontology，可是导于自我意识错误的纠正，就可

以发现 me-ontology。

因此，在小乘佛教里或者有时会陷入全盘错误，或者是半边错误。然而当经过发展大乘佛学，譬如就以空宗的思想来说，像《大般若经》、《大智度论》、《中观论》，这些所代表的是印度龙树菩萨的系统，由此而发展到智光的思想。有关这一段思想正是《中观论》里面，一开始所要提到的八不主义。认为宇宙是不一也不异，不来也不去，不常也不断，不生也不灭，这八不主义正是印度传统的否定态度。也就是对于深奥的哲学思想没有表现得恰到好处时，他就说 neti! neti!（不是那样说！不是那样说！）这样子一来，就形成了大乘佛学的空宗，而这一系列的思想就是《大般若经》、《大智度论》、《中观论》、《十二门论》、《百论》等为代表论述。

这一类的思想，就是要把一切哲学上面的 ontology 都安排在第一个阶段，然后认为第一个阶段并不是真理之所在，然后就在那个之上，持一个否定的态度去发现另外一个思想更高级的层次。到底那是什么高级的层次呢？那就是 me-ontology。对于这两套不同的思想，便形成了佛教里面大乘佛学的空宗体系。但是在大乘佛学的空宗体系中仍然不能停留，否则还是会发生毛病。为什么会发生毛病呢？因为真正依据空宗的思想，必须根据《大般若经》来推演佛法的真谛时，总是要以“无所得”为正观，但是在《大般若经》中如果讲得不高明的时候，便会认为在万有之上还有一个无（non-being），如果把宇宙的万有根本真相视之为“无”，然后便产生执着的话，便成了断灭空或顽空。

因此，大乘佛学发展到龙树时代，才发现如果对《般若经》讲得不好，就会发生谬误的真理，而讲成顽空或断灭空的错误。所以对于 me-ontology 又要加以修正，要把人类的思想再一次提升到更上一层。在尚未达到圆融以后，就拿一种折衷的态度，譬如一半接受 ontology，一半接受 me-ontology。这样子一来，在哲学上面就有两

个根本范畴：一个就是 universal being（普遍存有），第二个是 universal non-being（普遍非存有）。然后对宇宙人生某方面，到底是以本体论的态度来肯定，还是以 me-ontology（超本体论）的态度来肯定。这样子对宇宙与人生全体便采取一个折衷的说法——亦有亦无。不过这个亦有亦无，只是一个方便的折衷，并不是固定的说法。因为我们既然可以否定 ontology，于是我们看到发展到空宗的佛学时，千万不要对它产生执着，否则自然会形成一种错误的思想。所以我们势必要不断的超脱，在超脱的过程中千万不要停留，还要再提升亦有亦无而达到"非有非无"。像这样的提升方法，自然就到达第三个阶段，就是所谓的"中道实相"。也就是要讲"八不主义"的"八不中道"。

但是假使我们是根据吉藏大师的说法，那么这个中道有好几种，有俗谛的中道、有真谛的中道、更有非真非俗的中道。因此假若我们的思想是发展到第三个阶段，然后停滞下来，因而又将会形成另一种执着，会对于有也肯定、对于无也肯定，又形成了另一套错误。所以我们还要再向上面去超升，重新再去考虑，把一切 ontology 当成非有来处理；针对一切空宗的思想，我们再把那个错误指点出来再否定它。于是我们一方面产生"非有"，另一方面又产生"非非有"。这样子一来，在印度思想发展上面，可以从原始的婆罗门哲学到小乘佛学的各种宗教，及中期大乘佛学的各种宗派，凡是讲得不好的，都还是用错误的文字所说明的，自然不是圆满的真理。

在这样的一种情况之下，三论宗的吉藏大师就根据《大般若经》，根据"三论"与《大智度论》而产生一套思想，然后便用那一套哲学思想来处理本体论的一切问题、处理超本体论的一切问题、处理本体论与超本体论中间的折衷问题。如果对这些还不满足的话，然后再更彻底地研究一切不理想的文字所表达的不圆满真理的原因，这样子一来就产生了所谓超越性的原理，就是所谓"离四句、遣百

非”。这样子便在一切本体论、超本体论、超本体论与本体论的折衷状态之上，再产生一个超超本体论，在那个上面再寻求一个表达方式。但是这个表达方式，如果要用普通的文字来表达时却很难能够达到圆满。所以我刚刚劝导各位要读书，必须要把吉藏大师的许多著作拿来仔细的阅读，请你们详加断句，可是你们恐怕都没有法子加以了断。

在这样的情形之下，我是把它这一个 dialectical process（辩证历程）用一个很简单的图形把它表现出来。然后可能的话，你们再根据这一个图形看那个“离四句、遣百非”的法则，那么你将会了解这个 dialectical process of ascendency（上升的辩证历程）。

（讲于一九七五年三月六日）

十三　泛论三论宗的中道思想

一、三论宗系属“唯理一谛”

1. 三论宗哲学在化除二元对立性

当人类的思想透过实践修行而提升到不可思议的微妙境界时，如果以《华严经》言之，就是“一真法界”；如果以《大般若经》观之，便是要超越提升到一种最高精神的“法满”领域。这种最高不可思议的微妙境界，可以说是汇集人类各种知识而形成智慧，再将所形成的一切智点化而成道种智，最后形成一个最高的萨婆若海的一切种智。倘若从佛教的观点上去看，这乃是将哲学的那种最高领域提升到微妙的宗教领域，将一切知识含摄在 omniscience（无所不知或全知）内。这既不是下层世界的知识，也不是人类经验的有限知识，而是经由无限知识所汇集成汪洋不可测的智慧大海。而且唯有从这里面才可以完成全人类的生命价值，换句话说，就是将人性提升到佛性。而三论宗哲学的目的就在此。

其次，我们再从哲学与宗教的终极目的来看，这不只是 human destiny（人类命运），而且是 cosmic destiny（宇宙命运）。一切都要

完成这两方面的圆满解决为目的，所凭借的是各色各样的哲学思想体系，将它们给罗列起来，先看出它的二元对立性，然后再将二元对立性给化除。对于化除的过程中，我们便可以看出几个大的思想段落，进而可以发现它是从浅近的地方出发。也就是说，首先将思想形成二元对立性，继之再将二元对立性给化除，成为可能和谐的层次。这正是解说思想发展的大段落，一般所区分的有三个阶段，这三个阶段主要是凭借人类已有的思想体系。

例如：西方哲学乃 takes philosophy as philosophy（为哲学而学哲学）。可是在佛学却认为哲学非自今始有，早已有各种不同的思想方式，在已有的哲学体系中，须一起罗列出来，并以已有的成就为 object language（对象语言），然后再予以分类，如此，再来说明已有哲学上的一切语言，无论是在其上、在其后，都要形成一种语言，以说明过去所有哲学思想体系所以形成的理由。这与西方哲学的发展稍微不同，西方是用新的哲学体系来代替旧的体系，针对旧的体系的毛病而产生新体系来代替，那么所有的哲学体系的表达方式，便呈现出对象语言的不同系统。

2. 西方哲学系属于叠床架屋的思想体系

因此，如果从时间的进程上去看，便可得知西方哲学是运用叠床架屋的方式去建立其思想体系，我们自然会对它不表满意。这是第一种思想体系所产生的回响，于是便产生第二种不同的思想体系来代替。可是过了一些时候之后，又会发现第二种思想体系里面仍然有许多毛病，于是便又产生另外一种新的思想体系来代替。所以假若照这样子看起来，那么这些体系化的哲学思想，它所表达的方式就叫做 different systems of object language（对象语言的不同体系）。在这里面我们看不出它另外还有一种语言。对于另外所具有的语言应该是什么呢？就是假定有许多思想体系形成了，那么我们便把它用来当做对象来解剖、来评价或批评。但是对于这样的批评，

我们并没有把我们投到那个系统里面去，变成它们中间的一个系统，而是采取一个超越的观点，在一切思想体系形成之后，再去追求在它背后的根本，在它之上去追求彼此间的联贯。对于这些的追求问题，是要从语言文字上去表达，不是 object language，而是 meta-language（后设语言），是一个后设的语言。

如果就以这个观点来看三论宗，便可以发现吉藏大师在处理这一个问题时，虽然他是隋唐时代的人，但是他对于批判哲学的认识，甚至于对语言文字的了解，可以说是超越我们现在的哲学。因为他把许多已成立了的哲学思想体系，一一地给予整理、排比起来，然后把它化成两个极端，使它们对立，然后再做一次总的批判与评价。也就是说，他先将这两种对立的思想体系，预先设立第一个为比较低的层次，第二个为比较高的层次，于是就拿第二个思想体系的优点去总结或补充第一个思想体系的弱点，然后再进一步把二元对立再向上面去提升，而找出一个新的哲学思想体系来和那个比较优越的思想体系对照，再加以对比，那么又将会发现所谓比较优越的思想里面还是存有许多缺陷，进而发现新的这一个思想体系比较完备。

3. 透过对照排比总括成第一义谛

如此不断地在那个地方相互对比的缘故，不但可以发现他们的缺点，同时也发现了两个对比之间的优劣点。这种不断地对照比较，便把人类一切可能的思想体系都罗列出来。透过这种对照与比较，便可以看出它们里面的弱点、优点，然后再从这二元对立性中找出它们一贯演进的线索。对于这一连串的一贯线索是什么呢？我们便可以看出它是属于般若宗的体系范围。另外，像《法华经》、《涅槃经》里面，也都蕴含有二元对立性的形态，因此便发现一个更大的统一的思想体系。而这个更大的统一思想体系，如果用《涅槃经》的名词来说，就是 ekayana，并且把那个 ekayana 当做一种更高的真理，也就是称它为“第一义谛”。我们甚至可以拿“第一义谛”来当

做一个统一的思想体系，来含摄二元对立性里面的两个对立，即所谓“世俗谛”同“真谛”，真谛又称“胜义谛”。把两个对立的思想体系当做相对的思想体系，然后再超越这个相对的思想体系，再产生一个更圆满与统一的思想体系，把它笼罩起来。也就是把原来对立的两个思想体系给笼罩起来，便可以构成一个联合的“第一义谛”，而两者自然就变成“第一义谛”中的构成因素。如此再把这一个“第一义谛”当做统一的思想去含摄、笼罩、消解原来所对立的二谛。

4. 涵盖超越思想的中道哲学

在这样的一个情形之下，我们才可以从思想的发展史上去看出它的一贯线索。这一个一贯的发展线索的发展结果，将会发现它一方面是“世俗谛”，再向上发展看出是超越世俗谛的“真实谛”，又称为“胜义谛”。然后再把这两种思想牵引上去融化在里面，这就叫做 ekasatia。不过我们对于这一个“第一义谛”到底是什么？它的一贯发展线索又是什么呢？其实如果仔细分析它的发展是一直往上推演，我们可以称它为“唯理第一义谛”。这个最高统一的思想结构，它是一个最高的理性思想结晶，也就是到达一个遍在一切萨婆若海的真智中所流露出来的妙境。从这一系列的发展上，便可以看出这三个段落的思想，其中以第三个段落的思想最为殊胜，如果用比较深刻的名词来说，就叫做 Madhyama pratipad（中道实相），也就是“中道哲学”。

从“中道哲学”的观点上看起来，它是必须达到最高的哲学智慧才有可能。那么对于那个最初的观点来说，它只是构成思想里面的第一个阶段，可是必须经由它才能发展出较高的哲学。这个较高的哲学，并不是要遗弃下面的部分，而是取精用宏，去芜存精。例如，它可以把世俗谛里面的理由同胜义谛中的更好理由，提升而成为必然具备的条件，就是 necessary and sufficient reason（必要和充

分的理由)。到达那个最高的境界时，那么就不仅仅是某些片面的哲学思想系统所能满足的，而是说它是涵盖一切哲学的优点，而且还要避免一切哲学思想体系的缺陷，而成为一个最高的超越思想体系了。

二、中道思想的三阶性

1. 亦哲学亦宗教为佛学特质

从这里面就可以看出思想的三个阶段性，但是也让我们发现这三个阶段正在指点人类思想的归宿，指点人类思想的发展目的。我们在解说这一点时，正好可以用来说明我们不能仅讲宗教；假使要是仅讲宗教，那么我们如何把人类的思想提升到微妙不可思议的神秘境界的这一个旅程，便无法给予交待了。即使认为它是不可说、不可说，但是假使它真正变为不可说，然后就停顿在那里，那么那个不可说的思想，又将如何能在人类的生命领域中起作用呢?

如果从这个立场去看时，我们便发现必须依据孔夫子所说的要下学而上达。我们不但要达到那个最崇高的领域，而且还要对于那个最崇高的领域，透过思想的发展去了解，或是透过思想去体验，然后将它给彰显出来。虽然它是不可说、不可说，可是还是要方便说之。所以我们说假若要达到宗教的目的，那么同时也要凭借哲学的推理，而且我们发现这个哲学的推理，正是我们学问上的主要工作。而不仅仅是宗教上面的修持而已。古德有所谓“通宗不通教，开口便乱道；通教不通宗，犹如独眼龙”。此地的“宗”是指专重修持的禅宗而言，而“教”是指教理的解析，唯有解行并重，才能达到最后的终极目标。所以我才会说佛学是亦宗教，亦哲学。如果就它的最后归宿来说，它是属于宗教的实践与体验。但是在谈到那个宗教的目的时，一定要透过学问的发展过程、思维的推理过程，才

能令其圆满普及一切有情大众，而佛学正是具足了这一个特质。

2. 哲学理论之成立应具批评解析

现在再从这一个发展领域来谈学问，便会发现学问的形成必须要有一定的思想过程。但是这个思想是怎样构成的呢？即使在形成之后，它是不是仅是中级的目标呢？或者说在那个地方还会有许多缺陷、有许多弱点？其实单就做学问的这一个观点上来看，最主要的还是讲思想；可是一谈到思想，就要讲思想的表达方式。但是当某一个思想一表达出来之后，马上就会形成哲学的思想体系。然而当某一个哲学思想体系一形成之后，它的弱点、它的缺陷就马上被呈现出来。所以在这个时候，就特别需要加以批评，而这种批评，就须先从表达思想的文字批评起。

由此可知，我们此地所指的哲学绝对不是在 armchair（安乐椅）上谈哲学。假使真要谈哲学的话，那么就必须要把人类的思想情况完全加以了解才行。譬如就以印度哲学的立场去看，它在婆罗门的文化时期，当形成了婆罗门的宗教与婆罗门的哲学思想之后，又形成《奥义书》的哲学思想体系，然后又产生种种不同的反应。像胜世派的哲学、数论派的哲学、胜论派的哲学、六家哲学等等。由于这些纷歧的思想，阶级的不平等，后来才会有释迦牟尼的佛学的创导，这在印度当时就是一种革命性的改革。

至于在佛学里面，初期的部派佛学、小乘佛学，然后才产生大乘佛学。大乘佛学里面又有空宗与有宗的不同。因此，对三论宗的这种批评哲学来说，记得我曾经说过，它是根据《般若经》、《大智度论》、《中观论》、《十二门论》、《百论》而来的。经由这许多思想，只要我们用心去研究，将会发现它确实是构成一套哲学批评的资料，所以我们现在就以过去已经形成的哲学论著为基础，再作进一步的探究。

3. 三论宗系属遮诠的批评

譬如像在婆罗门的思想里面，它主要是解说宇宙是怎样形成的，那就是 cosmology（宇宙论）的问题。然后再针对着那个宇宙，来肯定与安排人类生命的意义与价值，那就是人生哲学的问题。可是这些问题一形成思想体系之后，再做一个全盘的肯定，那个大的肯定就是 ontology（本体论）上的问题。然而当我们一讲纯粹的本体论时，那是属于纯粹同一的理论哲学体系，可是我们却可以从这里面看出其间是存有破绽，便想方法再产生一套 me-ontology（超本体论）。这个 me-ontology 里面到底是说些什么呢？其实它是针对着一切以前哲学文字的表达与对于万有事物的肯定。这时我们发现那个中间肯定的并不到家，所肯定的反而出了错误，因此，我们如果拿印度的传统态度来说：neti，neti，“不是，不是那样说，不是那样说”。如果真是不是那样说，那么又将是如何说才对呢？它只是看出这个透过文字表达的弱点，看出其间所存留的破绽，然后再超越它，这样一来，才会产生超越的本体论。

但是这个超越的本体论却不是一个层次的问题，你一超越之后，虽然下面的弱点可以避掉了，可是对于上面所存在的破绽又露出来了。所以不断地要重言之：“不是，又不是，更不是……”这样子一直向上面去推演，因此我才说在印度批评哲学上面所形成的三论宗的这一种批评哲学，它所注重的哲学表达方式，并不是表诠，而是遮诠。所以我才会说，如果运用近代现象学的名词来说明，它是具有许多层次的思想成立之后，由于我们看出它里面所含藏的破绽与弱点，我们认为不能够全盘接受这个思想，所以要把它摆在括号里面，暂时存而不论，看看是不是还能往上面再去追溯，寻找出更高的真理。

4. 三论宗系以破邪显正为重心

对于像这样的一种探讨旅程，就是吉藏大师所持的态度，他就

是据前面所列举的经典一一作疏，形成《三论玄义》、《三论疏钞》，甚至也有《维摩诘经疏》、《中观论疏》、《般若经疏》等等，做了许多具体的工作。在这些具体的工作里面，从他的批评性的观点上看起来，都是以“破邪显正”为重心，将以前已有的哲学思想体系里面的许多弱点都一一找出来，然后予以爬梳和整理，再从这里超越出来，找出一个新的思想途径。

而这个中间的过程，大体上说起来有三个阶段，叫做三阶。而这个三阶，从佛经里面可以找出三个大的经典为依据。第一个是《涅槃经》。从《涅槃经》的观点看起来，在思想发展的三个阶段里面，所谓思想的发展，是由下层这一个阶段去超脱解放，一直到达佛性的世界。那才是真正宗教的归宿，真正哲学真理的园地。认为以前的种种都是不符合最高理性的标准、最高真理的标准。

从这一种情形上看起来，那么有许多的哲学思想体系的成立原则，都是在世俗谛的范围之内。我们对于这一类的思想，不管它是宇宙论也好，人生哲学也好，或者是价值论也好，本体论也好，因为它们都还没有达到真理的最高标准，所以要破它。但是当我们在破它的时候，要拿一个更高的东西来代替，可是对于这个更高代替的东西，从其间的意义与价值这一方面看起来，虽然已经提高一层，但是它还是很有限；因为它不是无限的，所以还是不美满的。所以我们在那个地方不断地要批评，不断地要修正，不断地要舍弃，不断地要超脱解放。这样经由三个阶段不断地向上面去求出离，必须要达到那个最高的阶段才肯罢休，否则绝不肯停止。

吉藏大师根据这一个观点，写成了《三论玄义》、《净名玄义》、《大乘玄论》、《中观论疏》等许许多多重要的著作。如果我们真正根据他的这些著作一层一层地去看，那么我们必须用尽全部的时间仔细去看，才能够把这些问题弄清楚。因此势必要换个方式来处理这些问题。如果我们用西洋逻辑的处理方法，也就是说先肯定一个房

则，然后再由这一个原则跟着向前伸展出它的理论效果；而且可以从这一个理论效果里面产生出许多原则，然后再将理论的效果，统统把它彰显出来。

因此我们可以说在西方逻辑的思想领域中，找出它的根本原理，然后用演绎法去推演、向后推、向下面推，它是从宇宙里面最高境界中往下用向下回向的方法，向底层去推。但是此地我们所要求的是精神的超脱解放，我们必须要预先设计出一套计划，就一切语言文字的表达来说，我们可以依据它的专门名词，从单独的命题中去找出复杂的命题、复合的命题，由复合的命题再找出 compound complex propositions（复合复杂命题）。这样子一直向上面用向上回向的方法，往上面去超升。

三、三论宗建立本体论的四种二谛说

1. 本体论存在的四种可能

这样我们就把哲学的发展，从宇宙论、人生论再归结到纯理论的哲学思想体系的本体论。在本体论里面，我们又会发现它会有四种可能，可以拿四句话来说明哲学的本体论的道理。第一种可能叫做 affirmation of being（存在的肯定），这是对万有的肯定。然后再从其间的发展而看出他的缺陷。我们先从有，自有至无，也就是说要不断的去寻找万有的根源理由在那里？如此自然会在有的上面把它推到无。这就像中国老子哲学所说的天下万物生于有，这也像《大般若经》里面的空宗哲学，就叫做 negation of being（存在的否定）。进而便发展到第三种，也就是要把前面有、无两种对比的折中，就叫做“亦有亦无”。换句话说，并不是把万有事物当做全部真理，而是当做半边的真理，但是它是从“有”里面所显现出来的，显然它给人的也是半面真理，只不过是较高一层的半面真理。至于

本无论，虽然他自命是一个更高的真理，但是它是从“有”里面所显现出来的，因此，这两个半面真理可以调和起来形成“亦有亦无”。最后将会发现尚有一个更高一层的真理存在着，也就是“非有”，同时也是“非无”。

这样子我们发现这一套思想的不断向上面去发展，这种发展的结果，我们可以拿哲学上的四句话来表达，首先是“有”，然后生出与有对立的“无”，也就是所谓对“无”的肯定。由此我们再看出在“有”与“无”之间所产生的矛盾性和对立性。因为我们不可能把思想停留在“有”与“无”的对立状态里面，我们要不断的要求超脱解放。在超脱解放的时候，我们对原来已肯定的万有，还要把它给否定掉，对原来已经肯定的本无也要在超越的立场下把它否定掉。但是对于这个双重的否定好像是一个变相的肯定，这样子一来就变成了“亦有亦无”了。

在这个“亦有亦无”的里面，我们又可以看出这两方面都是消极的，并不是趋向于积极的发展。不过我们却可以透过这种发展而提升思想的意境，这一方面是对“有”的肯定，第二方面再生对“无”的事物给予否定。如果我们从最高的领域上看起来，它又是一个变相的重复。一方面不论是对有无都做肯定；在另一方面，不论是有无都要做否定，这自然是产生一种新的武断方式。在这一种情况之下，我们便可以看出更高的境界是把有无这两层做武断的肯定与否定，然后再把两者含摄起来，而找出一个 higher alternative（更高选择性），也就是“亦有亦无，非有非无”。

在这样的一种情况下，我们可以说不论是本体论或超本体论上面，均是二元对立性，而且是不断的在那个地方对比。从对比里面，就会觉得这种思想尚未发展到最圆满的状态，所以要不断地向上面去提升。但是对于这种提升的过程，是永无止境的，而且有“有、无、亦有亦无、非有非无”这四句话。然后再针对着这四段复杂的

发展过程和状态，不管它是有也好、无也好、亦有亦无也好、非有非无也好，非非有、非非无也好，非非不有、非非不无也好，最后再做一个肯定。

对于这样的一种肯定到底是代表着什么含义呢？也就是说先把“肯定”的思想当做是一个思想的范围，然后再扩充思想体系所含摄的范围。换句话说，在肯定之后，再寻找出一个能与它对立的否定状态，只要我们能继续不断的向上面不断的推演、提升，自然我们可以说是不断在扩充、推演含摄它的范围。譬如在《三论玄义》中便说：“断常斯寂，则有无等皆离。并不是有有、有无叫做有，而无有、无无叫做无；而是针对有之病，故说无。有病若消，空药亦废，则知圣道，未曾有无。又，并不是有两是（是有、是无），也不是有两非（非有、非无），而是本非二是，故有双非。二是既忘，双非亦息。故知非是，亦复非非。”

2. 离四句遣百非

在这种情况之下，一方面是扩大思想的领域，把许多不同的思想体系，都挪到更高的思想体系去当做是它的构成因素。这样子一来，一方面是横面的扩张、扩大思想的领域，第二方面是提升思想的价值，在立体的上面是一个超脱解放。而我们在思想的解放过程中间，首先由下层的世俗谛与胜义谛的对立，然后发现它们中间有一个“中道”可以沟通；但是对于这个“中道”，我们在肯定它之后，又有第二个新的世俗谛，然后再产生一个与它更高对比的对立观点。于是思想的发展便进入于一个新的局面，发现这里面仍然有缺点存在，为了要超脱解放，先出离之后，有了大成就再入世，入世之后再出世。

这就是《中观论疏》里面的主张，不过它里面称之为由单句到复句，由复句到重复句，然后在这中间不断地去求折衷，求中道。但是这个中道一形成之后，从更高级的观点上看来，它马上变作第

二种俗谛，在其上面又有胜义谛，又同它对立了；对立之后，要由中道的中道，再求中道的中道的中道……一直向上面不断地入乎其内、出乎其外，而再入乎其内、出乎其外……就好比我们由平地上面要提升到宝塔上面，但是这个宝塔并非仅是一层而已，而是两层、三层、四层、五层……一直到永无止境的阶梯，而向上面去求超升。而且在这种超升的时节，对于高级的思想而入乎其内，同时也要出乎其外，这样子才能不断的向上面去超升。然而，如果照这样子看来，那么我们就可以看出思想的发展层次的转折了。

不过，即使思想的层次在转折的过程中，还可以看出它的现状。像几十年前，熊子贞先生写了一本《新唯识论》，印顺法师便写《破新唯识论》来批评他；熊先生不服，他又写了《破破新唯识论》。后来两边便停笔不再辩下去了，假使彼此不停止论辩的话，可能又会写出《破破破新唯识论》，再来便是《破破破破新唯识论》，这样子各自站在不同观点而形成百千破、万亿破、无穷破，而且永无止境的一直破下去。但是对于这种无穷破下去是什么力量使其如此呢？就是尽一切的可能要把人类的思想不断的向前推进，尽一切的可能去引伸，把人类的一切理论效果尽可能的给延续下去，即使是在进行阶段可能会把人类思想逼到穷途末路上去。借用老子或兵家的话，“置之死地而后生，置之亡地而后存”的变化。

3. 在不断超脱解放中成就中道

后来在中国佛教哲学发展到禅宗时，假使有一位僧人来参访时，不是打棒就是用喝，也就是要把他的思想逼到死路上去；逼上了死路之后，然后就有所谓的大死一番，才能大活、大自在、大解脱，也就是经由此而开展出涅槃大道。所以禅宗的这一套佛教中国化的发展，它是承继三论宗的思想发展方式而得来的。不过在他所得来的现象看来，却不是属于破破破无止境的破的那种破邪显正，而是在破破破的过程中间，去追求那个超脱解放，身心脱落毫无挂碍的

境界。当然这就有如从下层的思想进升到一个更高的境界，这个更高的境界，如果从印度空宗龙树的思想上看起来，就是所谓的 Madhyama Pratipad（中道）。

有关中道的理论又可分为许多不同观点，如有世俗的中道、有哲学相对的中道、有高一级的调和中道，在思想的发展上一直就有无穷的发展进度。其实它的产生就是为了要消除两者间的对立关系，以达到一切可能的中道实相。因此，吉藏在其《百论疏》里面曾说，不仅仅对印度传统的婆罗门宗教与哲学要加以批评，即使是顺世派、数论派、胜论派等哲学也都要加以批评。另外像原始部派佛学、小乘佛学的各种思想体系：俱舍论要批评、成实论要批评、毘昙宗要批评；就是大乘佛学的有宗——法相唯识宗，也要批评，同时连空宗也要批评。因为毘昙执定性的有，迷于假有，所以失掉世谛，又不知宛然假有定无所有。又学大乘者，执空而不知道假有，故失掉世谛，如果实有大乘时，反成有所得。有所得者，为魔眷属，非佛弟子，若说大乘是永断生死，反为断见，涅槃是常，即落常见。凡有所得均要批评，以达“非空非有”，即可称为“中道”。

就以这个“非空非有”来破假有假空的二谛，假有假空均为俗，非有非空始为真，这叫做二谛中道。但是二谛中道不是一句话就说尽了，而是在无穷的开放思想里面要走无穷的思想上进途程，即二（空有）而不二（非有非空）的分别为俗，而非二非不二才是真。并以言语上探讨为俗，而以言语道断，心行处灭的境界为真。然后庶几乎已把中道的发展推到微妙处，其层次是由一层一层向上面去推展。如果用现象学的括号来说，平常我们认为现象学的括号很简单，其实它有小括号、中括号、大括号，层层的发展而构成无穷层次的括号。如此在不断的向上发展上绝不是哲学用一句话所能包含尽的。它必须针对每一个不同层次的题目由四句而八句而十六句、三十二句……一直向上面把道理说尽了，说尽了之后，再来追问说好了没有。

四、圣默然与圣说法所代表的涵义

1. 不落言诠才可超脱解放

其实如果依照《大智度论》的说法，它是认为释迦牟尼佛是把宇宙里面的道理、哲学上面的道理、宗教上面的道理，都完全彰显出来，而且几乎都说尽了。如果照这样说的话，那是对释迦牟尼佛大大的不敬，这叫做谤佛。因为释迦牟尼佛在将入涅槃时，文殊再度请他转法轮，他说："文殊！吾四十九年说法，未曾说一字。"也就是对于微妙不可思议的法，从来未着一字。为什么说从来未着一字呢？因为在思想的发展过程中间，一落入言诠，即成二元对立的矛盾状态，所以透过每一个层次的说法，都很难把它说好。这样子一来，我们可以说将会把哲学的发展路径逼上死路一条。如果始终在这个发展过程中间打转，那么将会产生各种层次的冲突矛盾。为了解消重重的冲突、层层的矛盾，就必须要超脱解放；因为只有透过超脱解放，才不会再陷于矛盾的深渊。所以我们简直可以说，虽然我们不断地面临死路绝巷，但是到了最后，可以再根据哲学的慧思、宗教上的最高心灵妙悟，将能发现在一切语言文字的表达上，都无法把哲学上面的微妙真理、宗教上面的微妙体认，说得恰到好处。

因此，不论古今，包括一切所有的大哲学家，不管是如何的自命不凡，不论具有多么伟大的成就，但是在他的思想领域中，多半是破绽百出。虽然说它一再被号称为真理，事实上，它还尚未达到真理本身。然而我们仔细去观察这些大思想家所走过的思想路径，也都是死路一条。唯独只有佛教的释迦牟尼佛，他具有这种虚心与胆识，在他随机施教、方便说法四十九年，所包括的范围计有小乘经典、大乘经典、显密律净、性相空有经典，有几十万字、几百万

字、几千万字在内，但是他自己最后还很谦虚说并没有说得恰到好处。

譬如就以三论宗的吉藏大师来说，他在《般若经》里面就特别提出《维摩诘经》来，因为《维摩诘经》又称为《净名经》或《无垢经》，它是一部非常不可思议的经典。在这部经典里面，似乎把一切哲学思想的发展，虽然是处于千变万化的层次中，它却能化为三个大的阶段，来作为思想上的阶段，彰显出思想发展的途径必须一而再、再而三的要求超脱解放。在超脱解放到绝对透顶的境界时，这时我们才会发现到这种向上层的超脱解放里头，绝非任何语言文字与符号所能表达得恰到好处的。这就好比我以前应用各种不同的现象学的括号法来作譬喻，可是假使真正要用括号的话，却永远都括号不尽。那么到底要用什么办法呢？于是就只好在哲学上、宗教上去追求那个最深微奥妙的境界，这也就是老子所说的“知者不言，言者不知”。因此在哲学上的最高真理，宗教上的最高妙境，就变成“无言之美”。这个“无言之美”，在《维摩诘经》里面就叫做“圣默然”。这种“圣默然”绝不是消极的，它不是属于聋哑的状态，而是说，即使你尽一切语言文字所可能运用的领域之后，便会发现在这里面根本就无法表达真理的最高境界。不过对于这个“无言之美”，也要在说尽了一切话之后，才形成的最后境界。

记得在十几年前，曾经有一位陈含光老先生，他说他有一次特地到新店去造访一位怪人，陈先生用了许多话来问这位怪人，要逗他说话，但是这位怪人却一句话也不说。于是他说：你这是什么意思？然后他再换另外一个观点再提出问题来问他，是不是这种意思？最后他被逼得不得已才说出一句话来，那个怪人说“一样的”，提出“一样的”三个字。所谓“一样的”当然具有两种境界：一种“一样的”是指本是一切，就像《大般若经》里面，最后就把宇宙的各种

境界都看透了之后，便提出一个根本大法出来，叫做“宇宙平等性”，即“万法平等性”，那是“一样的”。另外对于这“一样的”还有一种解释，他可能会说你这样说根本没有说得恰到好处，说错了；即使说他具有不同的说法，可是这种说法也是一样的，不会说得恰到好处，“一样的”会产生错误。

从这一点上看起来，既然是一样的好，那就用不着再说了。这就是说，当我们遇到精神上的愉快，我们可以笑一下，我们就笑一笑，释迦牟尼也笑一笑，大迦叶也笑一笑，那么一切尽在不言中地微笑着。这就像一般文学中的描述方法，认为人在谈恋爱时，往往喜欢说：Darling，I love you。说这句话的人，他一定没有文采，在恋爱上面欠缺情调与本领。真正懂得恋爱的人，处在那一种境界里面，可以说一切妙处尽在不言中。所以诗人才会说：“无言相对最销魂。”这在外国的小说中很难找得出这种境界出来，但是在中国的小说里面，有许许多多地方都在显露这一点。

2. 无言说的沉默辩术

因此，我们可以说：“圣默然”正是要把对宇宙里面的一切层次都了解了之后，一切的表达方式都经过之后，然后才成为“不可说，不可说”的无言说境界。这一种 ultimate silence（结局的沉默），就叫做 eloquence of silence（沉默的辩术）。但是我们要晓得，在佛学里面，像大迦叶这样的人，有没有第二个例子可以找呢？连智慧最高的文殊，他还要不断地说法，释迦牟尼说了许多法之后，文殊还要说，我从来就没有看过佛说过法。像这样连释迦牟尼佛都要被他所否决掉，其实他说从来就没有看见过释迦牟尼佛说过法，但是至少他还开口把它说出来。

可是在《维摩诘经》里面，形容维摩诘居士具有高度的智慧，他已经超越了一切下层世界，看不起在下层世界里面尚会具有的一切错误、一切黑暗、一切罪恶，可是他也绝不凭借其它的语言文字

来诅咒它们、批评它们，而是应用一种 gesture language（姿态语言）来批评。他说：他病了，其实他根本没有病，他这种病是如何产生的呢？是因为他看透了世界上面的人心，看透了整个世界都处在黑暗的境界中，还没有消除痛苦，灾祸连绵不断，病患也未见消灭，所以他示疾，而倒卧在床上不动。这种倒卧床上不动的举动，其实正是彰显一种“圣默然”的境界。而这种示疾是什么呢？虽然他本身并没有病，可是他却装出生病的样子，表示世界有病、人类有病、人心有病。释迦牟尼佛深知他的本意，于是就叫他的门弟子们前往问疾，其实他的目的是要对他的这入室弟子给予一种考验，才会派他们前往。

然而在这些门弟子中，有许多人在以前都吃过维摩诘居士的亏，要辩论的话也辩不过他，如果遽然前往又怕会再度出洋相，所以都不敢去。最后唯独文殊师利大胆的挺身而出，因为他连释迦牟尼佛都敢加以否定掉，何况其他的人呢？可见他的胆识可以说是非常了不起。于是文殊就带领着其他的人前往问疾。这位智慧第一的文殊大菩萨，他晓得维摩诘居士示疾的道理，其最主要的理由就是要彰显宇宙同世界、人类、有情物类等，都具有不可言喻的痛苦。

3. 文殊知道言不尽意却不能不说

当然文殊师利也知道这个世界的痛苦是不可言说尽的。可是他虽然晓得说之不尽，他还是不能不说。于是如果拿文殊师利同世界上面的那些在语言文字底下讨生活的人比较起来，就更能显出他是一位出类拔萃的思想家。这也就是表示如果我们把思想发展，逼到死巷绝路，逼到不能够用言说的领域时，然后能像文殊一样，虽然是不可说而又不能不说。但是在他说了之后，面对着维摩诘居士这样子的高人，顶多只能够表现出“圣说法”，而没有达到“圣默然”的境界。不过他为了使圣人的象征性经义能留传下来，所以他把不可言说的妙境，方便说之。

因此，在这个三阶里面，我们可以说一切思想的层次，都要摆在括号里面，一一给予括号掉。等到一切的括号都用尽了之后，证明人类对于一切可能应用的思想都已经说尽了之后，可是它仍然无法说出所以然的微妙道理，因此才会逼到思想上的死路上去。这好像那些已经表现出来的思想，我们都应去求得超脱解放。但是对于这样的超脱解放又是代表些什么呢？这只能看出人类思想的断灭，而不能看出人类思想的动机、生机，这是思想上面的一条死路。当我们的思想发展到这样的一个境界，我们可以借用莎士比亚（Shakespeare）的一句话说，My better parts are all thrown down，and that which still stands up is but a phantom，a mere lifeless block。这样子一来，人类的思想被逼到这个地步上面，证明是死路一条，这在哲学上面也是走到绝路上去了，这可以说是哲学上的一个大的危机，也是哲学消极的一条路途。但是如果人类的思想被逼到这样的一条死路上去，那么人处在这里面便不能够再活下去，因为在生命的领域中有许多的经验，绝不是一般人随意就能推敲他的意义，也不能随意推敲他的价值。如果把人类的思想逼到死路上去的话，就等于把人类活生生的生命一齐给杀死一样。

4. 八不中道的本义

在这一点上，佛学上就有一阶阶的说法，它不但要堵断这条死路，更能开辟出一条新的生路出来。一阶阶叫做不阶阶，然后再有阶、不阶，这种种说法都表示当思想被逼到死路上去后，一定能绝处逢生地再开创出一条新的道路出来。像这样的一条新路，就叫做“离绝四句，顿塞百非”，这是根据《中观论》的八不中道的思想而来。八不主义就是“不生不灭、不常不断、不一不异、不来不去”。在这里面就是要把过去种种自认为是真理的思想，在“八不主义”的前提下，好好用层层的括号把它们括起来，甚至于到了最后更用一个总括号把它们全部括起来，而证明即使是 ontology（本体论）

也不是真理，me-ontology（超本体论）也不是最后的真理，对于其间的调和问题，像一度调和、两度调和……终极都不能算是真理。

换言之，不但对一切肯定要破，对大乘佛学里面的空宗的一切否定也要破。也就是说，有要破，空也要破。对于有要破比较容易理解，至于那个空要破是什么意思呢？其实它是要破一切的执着，而提出一个中道实相的妙境。但是倘若这个中道实相如果也仅是属于半吊子的中道，那么它也只是调和的骑墙派而已。像平常我们破有、破空，还要进而"非有非空"时的第三层的中道。而在这"非有非空"之后，就是便有所谓阶不阶，这是从思想上的死路要转到生路，所谓"绝处逢生"。那个生路又将从什么地方开始说起呢？它是针对着"非有非空"而说空有。那个空有就不是 direct assertion（针对确说），那是假说，是权说、方便地说，所以是"非空非有"。然后才假说空有，假名空有；如此再说明"非空非有"是不二之道，称之为"不二中道"。当我们说不二之道，又是一种积极的肯定。在积极的肯定之后，马上就有一种同他对立，又产生不二二。由所谓"不二二"而又"二不二"，这一层再向上面去将一切话都说尽之后，便会有绝处逢生的出现。

5. 绝处逢生的缘生说

这个绝处逢生，又是一个怎么样的生法呢？这就要先了解中国佛学的发展史了。大家都知道在隋代有一位精通三藏的佛学大家慧远大师，他曾撰写一本《大乘义章》，在《大乘义章》里面，他把在三论宗吉藏大师前的鸠摩罗什、智藏、僧肇、道朗、梁的法云等根据《般若经》里面的根本方法，即所谓的"缘生说"，产生三种理论出来。就是在因缘法里面，以因缘空，说明相是假；而相假后，再来说明相待假，由此而有种种不同的说明，说明人类的种种语言文字，都会产生毛病，所以要从权的说，方便地说。对于这种方便说，就是说了不说的因缘空。这就是说，当你提出一套说法出来，他也

可提一套说法出来，我也可提出一套说法出来；这些说法彼此对比来看，都可以说是说了等于没说一样，或者说是等于相对假。因此在提出相对假之后，才明白大家都说错了。当我们都明白说错了之后，那么就势必要更虚心去勤学，才会了解为何释迦牟尼佛会在《文殊菩提经》的这一部小经典中说，我这一生并没有说法。这是什么道理呢？因为当我们在还没有把一种微妙的道理都说到妙处时，说了等于没有说。

但是如果照这个道理去看时，可能令人马上会上当，因为既然是不可说，那么就不说；如果不说，则哲学就要遭受到毁灭；倘若哲学遭受毁灭了，宗教也必然会连带受毁灭，这样子一来，这里面的问题就太小。我们要问：是不是哲学家不说话，就会令这个罪恶的世界变做幸福且善良的世界，黑暗的世界就变成光明的世界，痛苦的世界就变做是幸福美满的世界？世界上绝没有这样的事。所以释迦牟尼佛就警戒文殊，因为文殊师利的行动最大胆，他面对着释迦牟尼佛都敢说他从来都没有看见过佛是什么样子。当然如果就以文殊师利的这一个立场来说，他似乎是达到真正平等法的领域中，佛的观念被解消了，众生也不成其为众生了，这两种对立的观念被解消后就不再对立了，由此更可以看出文殊师利是具有何等高超的智慧。

其次，如果再从释迦牟尼佛的立场看起来，他却要问：到底这个世界还有没有黑暗？人类的罪恶还存不存在？人类的痛苦还有没有？假使说它还有的话，那就表示我们绝不能因为它所说的法，尚未说得恰到好处，然后就不敢面对世界、不敢面对人生。因此，这时释迦牟尼佛必然要说：虽然我站在智慧海里面，但是我所面对的世界却是黑暗的、痛苦的、烦恼的、罪恶的，对于这样的世界里面有人类、有万物，而且对于生存于其间的人类与万物不能不拯救。因此释迦牟尼佛就从中体现出一个使命，也就是说当我们面对现实

世界、面对现实人生、面对万物，我们要打破黑暗以彰显出光明；要打破它的痛苦，让他们变成幸福；要打破一切罪恶，让他们都能获得清凉净土。由于有这样的大悲心来作动机，因此之故，我们面对着这个世界我们不能不说。

6. 打破圣默然而有圣说法

为什么不能不说呢？因为在黑暗的世界中没有光明，如果我们要说时，就要很巧妙的来说明这个黑暗世界之所以产生的原因。如此我们势必要解说为何佛陀要提出“四圣谛”与“十二缘支”的说法，以构成世界的道理。在详细解说人类为了破迷启悟、离苦得乐，势必要了解“四圣谛”与“十二缘支”；甚至还要了解促成世界黑暗的原因、痛苦的原因、罪恶的原因，然后才能促成他们的觉悟。换句话说，即使我们不能够正面的提出许多大道理，使人类都能普遍了解，也应该要非常委婉曲折的想尽一切方法，来向一切有情众生解说：我们所处的世界是一个黑暗痛苦的世界，然而却有一种思想方法，可以让我们去除黑暗痛苦的深渊。这样子一来，释迦牟尼才开始说法，于是乎才会打破“圣默然”而产生了“圣说法”。

其实对于一切的“圣说法”，都是要促使人类应该要凭借着理性来了解生命的本身、生命的环境、世界的本性以及从这个世界里面去了解种种可能发展的层次。其中有许许多多的说法，有时候是显示出莫可奈何的状态，我们必须根据方便善巧的法则，产生一种新的语言、新的文字或象征性的符号，将不可说的道理，也要想尽一切办法一一给说出来，使人们都能获得觉悟。

五、因缘所生法的真正涵义

1. 智慧度为修菩萨道的首度

如果就以这一点上看起来，假使我们要研读《大般若经》，首

先我们要把这六百卷的经文分成十六分，从第一分、第二分、第三分……一直到第十分，都是在讲无所得。可是当我们读到第十分以后，一直到十六分为止，这是由于经过了一个更高的精神修养之后，所以要讲修菩萨道的六度法门。而且在这个六度里面，更以般若的智慧度为最重要的首度，就等于我们这个世界上面，具有许许多多的小河最后都流入长江大河，然后再注入于汪洋大海一般。在这汪洋大海里面，必须经历一切波涛汹涌的状态，然后才可知道大海的海潮的声音，好像是在跟我们诉说整个世界的苦、整个人类的苦。

有了这样的了解之后，然后为了再进一步找出一套新的文字来表达，而这个新的文字更要再度开展出一套新的发展，这就是《中观论》中所表现的“八不中道”的精神，它能够把一切存在于思想上的错误都获得解消。然后在《中观论》的第二十四章有“破因缘品”，在这一品中再找出一套大道理，而这一套大道理就是指“因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义”。也就是说，由龙树根据《大般若经》里面的思想，着重于“诸法实相”来破除一分对内外的执着，然后说明诸法皆空，它特别举出八事来总破一切。在八不结文偈中说“未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者”，由此而建立“缘生法”来说明构成宇宙人生的道理。但是平常大家对于缘生法都没有很深的了解，只是画一个表，说什么无明缘行、行缘识、识缘名色、名色缘六入、六入缘触、触缘受、受缘爱、爱缘取、取缘有、有缘生、生缘老死，这样的贯穿下来，成为一个连环套下去，可是有多少人能了解其间的道理呢？

2. 四层意义的转折

现在吉藏大师在其《中观论疏》中把龙树的“因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义”，分成四层意义来解说。首先

他将第一层再细分为四种意义，第二层也分为四种意义，第三层也有四种意义，第四层也有四种意义。在这一段注释的新文字里面，经由这四层转折，便可看出这十六层的转折关系。而且在这十六层的转折中，正好是说明整个复杂世界里面是具有无穷境界的转折。在这里所谓“因缘所生法”是空宗思想的根本，其实空宗的根本思想是针对着世界上一切未经过批评的宇宙论、一切本体论，以避免对世界作武断的肯定才做批判。这个武断的肯定是什么呢？即对宇宙万有之 existence（存在）肯定 being（有），即《般若经》有“不坏假名，而演实相”，或者“不动真际，而建立诸法”。

但是现在要问的是：How does it come into existence?（如何使它进入存在?）这时如果依据一般宗教上的种种说法，哲学上的种种说法，都是指着一个根本的本性，认为那个根本的本性里面，含藏一种创生的能力，存在本性是附带于万象的一种“本质”概念。而纯粹的存在性，叫做“物自性”。物自性是依据自己即能存在的东西，即是不待他因的自己存在，或以“自己”为唯一原因的存在，或不受任何限制的自己存在。所以物自性有“非限定性”及“自己存在性”。但是由因缘所生的现象，必定会受限制，而且又需等待其它原因的具足才能成立。因此若以那个物自性，必会生出许多可能的存在，然后再针对种种可能的存在，在哲学上面、在本体论上都有种种不同的说法。例如在印度这一方面，有“大梵天”，即使我们不说“大梵天”，像数论派就叫做 Prakriti，以其为一个“物源”、“自性”。然后从这里产生“大”，由“大”再产生许许多多的活动出来，这样子就形成二十四谛，再把二十四谛当做一个理网来说明整个宇宙的一切构成秩序。

可是我们在这里所说的“缘生法”，正是要破除在万有之前有一个“物原”、有一个“本性”，可以使宇宙万有存在的说法。因为由“缘”所生的“法”，是无自性的。物自性不能由因缘所生，由因缘

所生的东西，是“所作”的，而物自性是不能属于所作的，这是从“自性”和缘起法的矛盾而否认“物自性”的看法。在《中论》“观有无品”说：“众缘中有性，是事则不然；性从众缘出，即名为作法。性若是作者，云何有此义，性名为无作，不待异法成。”自性若不成立，也就没有他性可谈，因为他性是指他物的自性，所以无自性也就无他性。所谓“法若无自性，云何有他性，自性于他性，亦名为他性”，就是表示这种涵义，这是指第一层的意义。也就是说，第一层的意义就是在破一切“自性说”、一切“本生说”、一切“物原说”。

然后第二层意义就是：assertion of sunyata is to deny the supposed fact of causal efficacy. 也就是说“因缘所生法”就是指世界上没有一个本性可以使万物由本无的状态到达万有的状态。换句话说，因为有“缘生法”及“一切皆空”。为什么说是“一切皆空”呢？因为缘生法说 causal efficacy 是没有法子肯定。从这一点上便可看出西洋哲学里面，柏拉图的学派演变到最后变成怀疑主义。而近代经验主义、理性主义，发展到最后引出了 Hume（休谟）破因果论的理论出来，要彻底地 deny causal efficacy（否定因果律）。

第三层意义乃是 the appeal to linguistic depiction by reason of ostensible name is to affirm that even sunyata is discerned as specious being rather than absolute nothing. 这第三层的批评对象，在中国可以老子或者是魏晋时代道安的“本体论”为对象。在西方是指所有的怀疑主义和一切虚无主义，在印度则是空宗的思想。因为道家讲“本无”，佛家讲“毕竟空”，在西方怀疑论者便是要否定万有，使万有变做 ultimate nothing（本无）。这样子一来，就有许多哲学家把握“本无”，把握空，就像空宗要否定一切而达到毕竟空一样，也像尼采所形容的，如果是真正的怀疑主义者，那么就是要拿一把刀斩尽宇宙的一切，最后还是磨刀霍霍地拿着一把刀子，要将世界的一切

都赶尽杀掉才甘心。

照这样子看起来，一切的“本无论”，一切空宗的思想、怀疑论的思想，都是一个大的武断主义，因为“有”是因缘所成，并没有自性，故当体即空，连空亦复空，一切都是超越我们思想分别的。所以有是空之有，虽有而非有；空是有之空，虽空而非空。非有故“即有”而谈“空”，非空故“即空”而谈“有”。因此吉藏的思想是从有本身出发，但他不肯定有；从无的本身也不能肯定无，反而要在这个中间，将绝对“有”的独断主义与绝对“无”的独断主义都要全部否定掉，然后再提出折衷有与无之间的中道。因此所谓“缘生论”者就要证明“有、非有”、“无、非无”仅是半边真理，“亦有亦无”也只是一种不彻底的调和。所以真正彻底的调和，必须在思想上还要超升到“非有非无”。“非有非无”才是在有、无之间的一个真正的中道。真正的中道就是要把世俗谛提升，把胜义谛也提升到最上层统一的超越系统。这是第一个阶段。

六、我说即是空的真正意义

第一个阶段明了了，就知道因缘所生法，可以说是无可生，即《中论》说有四不生偈：“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生”，而证明它没有法子生。于是乎进到第二层的“因缘所生法，我说即是空”。第二层的第一项意义就是“因缘所生法”是一composite concept（复合概念），即折衷有、无之间的一个复合概念。这个复合的概念不是盲目的肯定“无”，他是对于宇宙之所以然，找出它的许多可能存在的条件，而把一般本体论所谓绝对的能生万有的能力，同超本体论之否定万有的原生力都打破，成为a set of all the possible conditions（一切可能的条件）。

这样子一来，便使思想由绝对的状态引到相对的状态。这相对

的状态，就好比一个人指着自己说是“我”，假使这个世界上面没有其他的人，那么就无法形成“我”的概念。“我”是凭借你、凭借他，才有“我”的意义，这正是从因缘条件说出来的。又如对于物质的概造，过去往往会认为物质是 imperishable substance（不灭的特性），或者是把它化成 molecular structure（分子的结构），或者化成 atomic structure（原子的结构）。到了 atomic structure 时，我们又说在这里面有质子、中子、电子，有许许多多的介子。

像这样构成许许多多复杂的条件，这样就把不灭的物质打破了。因此，物理学发展到十九世纪末期，都好像应了 Bertrand Russell（罗素）的一句话，说：二十世纪初的物理学都是在说明一个道理，就是透过分析法把 macroscopic structure（肉眼可见的结构）化做 microscopic structure（用显微镜才能看见的结构），然后证明没有单纯的构造单位。于是罗素先生便接着说：近代物质学证明物质经过彻底的分析，证明 matter is coming to be immaterial。而这正是小乘佛学里面所提出来的“析色空”的说法。色就是物质，把物质从大规模的构造，分析到细微的构造，细微的构造分析到更细微的构造。

在过去都认为更细微的构造里面必有 ultimate constituents（根本的构造分子），但是若从近代物理学的发展来看，则认为这个 ultimate constituents 没有了，变成了一个 package of energy（能量束）。这个 package of energy 又不是从微粒这一方面说，而是从 wave（波动）那一方面说。所以从种种实验上看起来，你不能够决定 energy of ultimate nature（本性的能量）究竟是什么，你顶多只是指出一个 area（范围）。这就彷佛一个小孩子拿一个网去网蝴蝶一样，如果网住了，也只是证明一个 area of space（空间的范围），在这个空间的范围有许多 wave energy（波动能量）在里面，但是对于能量的本身到底是什么？却令人把握不到。

从这一点上看起来，如果我们透过过去彻底的分析证明，诚

如罗素先生所说：matter is immaterial（物质无物性）。那只是中国小乘佛学的“析色空”，而这个“析色空”乃是一个“断灭空”，所以在中国大乘佛学上面，我们就证明了所谓“因缘所生法”，它不是凭借机械的体质观念所产生的，也不是将体质观念从“有”化成“无”，然后趋于“顽空”；而是把它化为 a set of conditions（一组条件），在此 set of conditions 里面，就说任何一个微妙的东西，它都是由无穷的条件构成，所以只接受它的条件，而不接受它的体质。

至于第二层的第二种意义是：The concurrent causes and conditions are said to be sunya for in the mode of operation，they are not self-initiative but incited by something else just because of their lack of self-initiation，they are inherenthy vacuous，namely nonoperative in function. 所谓因缘条件都不是“自性有”、不是“自性生”、不是“自性起”，都没有 self-initiation（自生起）。所谓因缘条件就是许多因缘条件所凑合起来的，这种说法如果以佛学的名词来说，一切现象有都是依他有。

然而这些道理正是《庄子·齐物论》中所解说的，他认为我们不能由任何单独的东西去看出它的有。以庄子的名词叫做“相待而有”——“是亦因彼，彼亦因是”。如《中论》“去来品”说：“已去无有去，未去亦无去，虽已去未去，去时亦无去”，去来是动相，动相的成立，须以时间空间为二大形式条件，有物质方有空间，有物质的变化才有时间，这是近代物理学的时空观。然而物质的“本质”究竟不可得．故“观时品”说：“因物故有时，离物何有时，物尚无所有，何况当有时。”物的当体不可得，故时空均为幻有。譬如我们知道一个“上”，但是单独一个“上”我们不能构成一个空间，我们一定要有“下”同它对比。同样单独的“左”不能构成空间，一定有“右”同它对比。单独的内同外，也是不行，总是要有相对的条

件合起来。任何一种现象的产生，都是凭借别种因缘条件。这在佛学上面，即是说一切现象不是自生，而是依他起，这是因缘条件第二层的第二种意义。

（讲于一九七五年三月十三日）

十四　从分析哲学观点评论三论宗与康德哲学、天台宗、华严宗之异同

一、吉藏《中观论疏》四句偈所彰显的批评精神

三论宗集大成的吉藏大师，在其《中观论疏》中，大大的阐发龙树在《中观论》里面的四句偈，即所谓"因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义"，然后再从里面开展出他的"八不主义"，即："不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去。"他的目的就是要从哲学的观点，来说明为何不能像印度传统的婆罗门思想、小乘佛学以及若干大乘佛学的说法都是要建立一套思想体系，然而当他们在成立思想体系的时候，均是将自己的思想定在某一种平面的境界上面，自然就不能够获得超越解放。所以三论宗就是要产生另外一套观念来解析，这一套观念就是要拿十二支因缘来说明宇宙万象的各种层次，以及在各种境界里面所存在的相互不同的条件，然后再使用这些条件来说明宇宙万象中的每一个境界、每一个层次之所以形成的理由。

像这样的一种说法，如果我们从中国的大乘佛学上面去看时，

便会发现自姚秦时代的僧肇开始，一直经过六朝到梁、陈时代，然后就是隋代的吉藏大师，可以说是根据《大般若经》的观点，他要把人类的思想安排在每一种不同的层次，针对那些境界，而设立出一套哲学的思想系统。其结果却发现那一套思想体系里面隐藏着一种固执的体系，不能概括上层世界里面的广大真理。所以才会想出一套办法来解决那一种固执的、封闭的思想体系上所产生的困难，如此势必要开展出一套新的境界。因此他认为，好像人类每一次在说话时，都拿那一套错误的语言文字，来说明他的思想体系，但是最后总是说错了，因为它始终无法概括上一层的真理。

如此说来，在层层往上去逼，自然便会把哲学逼成死路一条，然后才说这一切的说法都说错了。其结果如果我们借用禅宗的一贯说法，要在这样的一个大死的状态下，才能显现出一条大生路。而且为了形容这一条大生路的状态，自然就产生出一套新的语言文字，这个新的语言文字就是般若"缘生法"的语言文字，因为在它里面就是要把宇宙万象中的各种封闭的、固定的语言文字都排遣掉。然后再产生一套新的文字，并且对于这一套新的文字再作灵活的运用，便会有所谓的"象征性的文字"。其实这就是一套"假名的文字"、一套"文字般若"的应用，把宇宙里面的一些呆板、已经死的思想状态给予救渡过来，变成为一套"灵活的语言文字"。为使人不停滞于言教，为令人无不契合于真理起见，故设立种种释义，这是三论宗的方法。

然而这些正是《中观论》里面的四句偈所要开展出三谛偈的思想。吉藏大师说：这四句偈不仅是具有四层的不同转折关系，而且表现出四种不同的意义，因为在其间的每一层又可以看出是具有四层的转折。这样子一来，很简单的一句话，如果从它四层大的转折里面，又可以再看出四层小的转折，合并起来就成为十六种不同的层次。

1. 因缘所生法的四层意义

“因缘所生法”是说明宇宙万象所以存在的理由。假使不是站在三论宗的佛学观点，而是属于印度婆罗门的传统宗教以及九十六种外道，或者是小乘一切有部的思想，或大乘始教空宗的思想，便会落于顽空或断灭空的领域时，那么一定会执着这个“因缘”现象，以为它是一种生产的动作者。对于这个生产的动作者到底它所凭借的作用是什么呢？世界上本来就没有什么事物可以由一种观念来使它产生出来。如果我们用西洋哲学所惯用的名词来说，就叫“因果法则”，或者称为“因果律”。也就是拿某一种事物，把它当做一种观念，然后运用这一种观念，便可以把不存在事物让它能获得存在。因此“因缘法”就是要破除这一种观念，因为假使有一种东西，能够令不存在的东西都能让它获得存在，那么这一种东西的本身一定有它的自性，有其 inherent property（内属的特性）。它是“有”，拿这个“有”，才可以产生其它的“有”。这就是我们平常在应用因果观念时所要肯定的“因果律”。

但是在“因缘所生法”里面，首先要破除这种自性有的观念，它认为要把生产的动作者本身所具有的自性都要化除掉，把它化成一种条件。既然它已化成为一种条件，那么就是表示它本身没有自性可言，而只是一种可以产生因缘现象的条件。换句话说，所谓具有自性的东西是可以化成因缘的条件。这是可以破除一切的自性说、一切的物源说以及一切的本性说。这是第一项的意义。

第一层的第二项意义就是 the assertion of sunyata is to deny supposed fact of causal efficacy（认定空是为了否定因果有效性的假设事实）。对于这个因果观念就是要破自性有，它要想破除自性有，自然就必须具有另外的一种条件，它能知道一切事物的产生均由众缘假合而成，这就是说明自性是虚无的、没有的，一般人所以会执着以为是真实的，其实那只是因缘条件的聚散离合而已。所以我们可

以由此得知，这个“因缘所生法”，就是认为世上的一切，根本就没有一个本性可以使万有事物由本无的状态到达万有的状态。如果就以缘生无自性来说时，则一切皆空，故对于缘生法所说的“因果律”是没有法子来加以肯定。这是属于第二项。这里面所产生的另外的一个概念，叫做 concept of sunyata（空的观念），就像英国哲学家休谟要破除因果论的理论一样，为了要彻底否定因果律，才可以得知自性是虚无的。

第三项是：The appeal to linguistic depiction by reason of ostensible names is to affirm that even śūnyatā is discerned as specious being rather than absolute nothing.（用假名来给以语言的描述是为了肯定：即使是空也可被识为似真的有而非绝对的无。）如果我们仔细的加以研究，从印度的外道哲学进到小乘佛学里面的发展有两支：一支是肯定一切都是“有”，也就是说一切都是有自性，像俱舍宗的思想那样，万物都是包含他、物诸法，一切都是平等的。因此便主张诸法实有，并且还认定无常、无我、无乐，所以唯有肯定涅槃常住的理论。但是另外一支像小乘佛学的成实论中，却主张没有外在的客观世界，一切的存在都是从主观的心灵观念中所产生，即没有心、物的存在物。这是属于小乘的否定论或虚无主义，于是才会发展到大乘佛学上面而讲人无我、法无我，不仅客观世界是空虚的，连自我整体的统一性也没有，一切所有的只是感觉、思想与情绪等等许多不同的心理条件。

在这样的一种情形之下，既然认为客观世界不真实，主观的主体也是不真实，所以到了大乘佛学讲到毕竟空的时候，就容易讲成顽空或断灭空。这里所讲的顽空是如何的空法呢？它就是指“一切都是无”，如果就中国的道家思想或魏晋南北朝时代的道安法师所倡导的就是“本无”，所谓“无在万化之前，空为众形之本”。如果依据西方的哲学来说，就是指怀疑主义和虚无主义，就是要否定一切

万有的存在事物，认为一切的无是真实的。可是如果照这样讲起来的话，这种思想就自然会变成断灭空了。所以在大乘佛学的三论宗还要把它给破掉。三论宗之所以要破，一方面是根据《大般若经》的思想而来，另一方面是根据《中论》、《百论》、《十二门论》及《大智度论》的思想所获得的启示。换句话说，当你把“有”化为“空”，但是又不能执着“空”，因为只要一执着“空”，又会产生另一种偏见，所以连“空”也不能执着。

然后第四项是：The maintenance of the middle path is a reconciliation of sāmurti and paramārtha，namely，the mundane view and the transcendental view are absorbed into the nondual in which the natural limitations of two distinctive satyas are ultimately surpassed.（执持中道即是调和真俗二谛的对立，也就是融合世俗观点与胜义观点成为不二，在其中两个明显对立的自然界限终究要被超越。）也就是把“有”当做相对的概念，由许多条件构成；把“无”当做另一种相对的概念，是由另一组不同的条件给彰显出来。在这里面所要说的就是“有”是个假名，即使说“无”也还是个假名，那只是为了表达思想时所应用的一种方便。因此，我们说“有”不是真有，而仅是假有；说“无”也不是真无，而是假无。于是如果从逻辑的应用法则上面去看时，所说的“有”是“假设的有”；所说的“无”是“假设的无”。那么“有”到底是在什么地方有呢？其实它只是在所谓方便的语言文字上面，形成两套概念。然后再根据这种假设的方便，把不是“有”的说成“有”，把不是“无”的说它是“无”，而这些都是方便般若的应用。因“有”是“空之有”，故“有”非“有”；“空”是“有之空”，故“空”非“空”。非有故“即有”而谈“空”，非空故“即空”而谈“有”，诸佛法常依有无二谛为无碍正观。

如此说来，在“因缘所生法”里面所含藏的四层不同的意义，

最后就能够找到它的归宿。譬如在印度的外道萨婆多之流，执于因缘，定它为有为；而毘婆阇婆提等却定执于无为，遂成诤论。由于有诤论便成烦恼因缘，有了烦恼因缘便能起感造业，有了造业因缘，即有生死、忧悲、苦恼。《涅槃经》说：“以是诤论，名为执着，如是执着，名为能断善根。又破外道自性故，明诸法无有自性，假诸因缘。”因此诸病若去，因缘也舍，可是诸病虽去，其实并无所去；虽然要舍因缘也无因缘可舍，唯有心无依寄，即此可得中道。当我们观察诸部有物可舍，有因缘可立，这种取舍便会产生断常两见，不能体会佛法的本意。

因此“因缘所生法”所产生的另外一套思想是“无自性故空，空亦复空。但为教化众生，故假名说”。也就是说，在两种不同的条件相对的时候，我们把它折衷起来，形成一种中道，即所谓的“无住中道”。这种中道是认为不论是“有”、是“无”，都是相对的意义，而且在这里面就其蕴涵的关系来看，“有”并不是指实际的有，“无”也不是指一般意义的无，一切都只是方便说。所谓“因缘有宛然即毕竟空，虽毕竟空宛然因缘有。即是不坏假名而说实相，不动真际建立诸法”。一般禀教之流，听闻因缘有便会失去毕竟空，听闻毕竟空即失因缘有，这些都是由于不了解“无住中道”的本意。也就是在思想上由“亦有亦无”提升到“非有非无”、“有无不住”，这才是在有无之间所建立的一个真正中道。真正的中道，自然是要把世俗谛提升，也要把胜义谛也提升到最上层统一的超越系统，这是第一阶段“因缘所生法”所具有的四项不同意义。

2. 我说即是空的四项意义

然后我们再解释“我说即是空”。也就是说当我们了解“因缘所生法”，可以说是无法可生，于是就即到第二层“我说即是空”，其第一项是：The hetupratyaya is a composite concept designating either specific causes or a number of operative conditions.（因缘是一

个和合的概念，指出特定的因，或一些有效的缘。）就是对“因缘所生法”来说，它是一种折衷有无之间的复合概念。不过这种复合概念不是一种基本概念，它是由别种单独的假名所汇集而成的。这种复合的概念既不是盲目的肯定“有”，也不是盲目的肯定“无”，而是要针对宇宙之所以然的原因中，找出它的许多可能的条件，然后要把一般本体论中所谓绝对能生万有的能力，同超本体论之否定宇宙万有的原生力都要打破，使它变成许多可能的条件。这样子一来，便使思想由绝对的状态引到相对的状态。这种相对的状态，就好比一个人指着自己说是“我”，可是假使世界上面根本没有其他的人，那么便无法形成“我”的概念。“我”的概念是凭借你、凭借他，才会有“我”的存在意义，这正是从因缘条件所说出来的。

又譬如对于物质的构造时，在过去的科学往往会认为物质是具有不灭的性质，或者是可以把它化成分子的构造，或化成原子的构造。可是化成原子的构造时，我们又可以说它里面还包含有中子、电子、质子以及许许多多的素粒子、介子，这里面的构造还是由许许多多的条件所构成的，这样子一来就把不灭的物质概念给打破了。因此，物理学发展到十九世纪初期，都好像应了英国的哲学家罗素先生的一句话，他说二十世纪初年的物理学都是在说明一个道理，就是要透过分析的法则把 macroscopic structure（肉眼可见的构造）化成 microscopic structure（用显微镜才能看见的构造），然后证明没有单纯的构造单位。于是罗素先生就在那个地方说：近代物理学证明，物质经过彻底的分析，证明物质分析到最后变成无物性。而这正是小乘佛学里面的“析色归空观”的说法。色就是物质，把物质从大规模的构造中分析到微细的构造成分，这种微细的构造再度又分析到更微细的构造，这在过去都认为这种更微细的构造里面必定有其最基本的成分。但是在近代物理学的发展里面却认为这个最基本的成分没有了，它变成为一束能量，这一束能量并不是从微粒的

这一方面说，而是从波动的那一方面说。所以从种种的实验上看起来，你不能够决定最基本的单位就是能量，究竟它是什么呢？你顶多只是指出一个范围。就好像有一位小孩子，手上拿着一个网去网罗蝴蝶一样，如果被网住了也只证明一个空间的范围，在这个空间里面有许多制成的能量在里面运作，但是它的本身是什么你却无法把握到。因此，我们透过这种彻底的分析，便可以证明像罗素先生所说的物质无物性，便会成为小乘佛学的“析色归空”，进而成为“断灭空”。这就是证明了我们并不是凭借机械的体质观念所产生，因为它不能从有化成无，然后趋于顽空，而是要把它化成一组条件。在这一组条件里面，它不是自体，没有自性，只有作用。以近代物理学上的名词来说就叫做 operation（运作），也就是说由无穷的条件所构成的假定概念，产生一种运作的活动，可是在这个运作的活动里面却又包括了许许多多的单纯条件，如此再组合起来就构成一个因果连锁。这就是第二层第一项的意义。

第二层第二项的意义是：The concurrent causes and conditions are said to be sūnya for in mode of operation，they are not self-initiative but incited by something else. Just because of their lack of self-initiation，they are inherently vacuous，viz.，non-operative in function.（同时发生的因与缘被说成空，是因为在运作的形式上它们并非自创的，而是因他物所起，就是因为它们缺乏自创性，故它们先天地就是空的，即机能上无法运作。）所谓因缘条件都不是自性有、不是自性生，也不是自性起，一切都没有自创性。所谓因缘条件就是由许多关系条件凑合而成的。这种说法如果依据唯识佛学的名词来说，一切的现象都是依它起，非自性有；也就是说，应用假名是为表达复合的因缘条件。以这种观点看起来，从它里面的运作作用来说，便可以看出一种状态，这种状态就叫做 sunya（空）。为什么会叫它为 sunya 呢？因为由“有”这个概念所构成的许多条件，都不

是真实的有，而只是假立的有，因此它是属于空虚性，没有真实性。这个“无”也是如此，因为“无”也是由于“有”才可以看出“无”来。

而且这个道理，如果就道家《庄子·齐物论》的思想来说，不论在它的里面包含何种道理，都不能由任何一种单独的东西去看出它的“有”。庄子叫它为“相待而有”，像《齐物论》说：“道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？……故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非，而非其所是，则莫若以明。物无非彼，物无非是，自彼则不见，自知则知之。故曰彼出于是，是亦因彼。……是亦彼也，彼亦是也；彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼，是乎哉？果且无彼，是乎哉?”这一段话是在说明从表面上看是没有是非标准可言。譬如我们知道一个“上”，但是单独的一个“上”字是不能构成空间概念，我们一定要有一个“下”字来同它对比。同理，单独的“左”也不能构成空间，一定要有“右”来同它对比。单独的内同外也是一样，总是要有相对的条件给凑合起来。因此任何一种现象的产生，都是凭借别种因缘条件，这在佛学上面，就是说一切现象不是自主，而是依他起。所以《中论》有无品有如下数颂，就是对物自性的否认，即“若法实有性，后则不应无，性若有异相，是事终不然。若法实有性，云何而可异；若法实无性，云何而可异。定有则着常，定无则着断，是故有智者，不应着有无。若法有定性，非无则是常，先有而今无，是则为断灭”。

第二层的第三项意义，它是认为如果说这些没有自性的因缘条件，虽然它不能创生一物，但是却不能说它就是虚无。这就是说：What is non-self-initiative and non-operative cannot give rise to anything, nor can it come to its own nullity. Thus the very conditioning of causal conditions in question is nothing more than an ostensible de-

vice of linguistic depiction.（无自创性且无法运作，既无法产生他物，又无法自毁其效。如是，则以讨论中的因缘为条件的这件事，无非只是出诸用假名相来作为语言描述之下策。）平常当我们在空幻的领域中找不到实际的事物时，就会认为一切都可以化为乌有。但是人们却反而会在概念上面产生许多假设的语言文字来说明这种空灵的意境。对于这种空灵的意境，我们千万不要因为它是空灵，便丝毫就不加考虑说它为幻化不实，而加以毁弃。譬如说诗人的梦，同笨人的白日梦不同，笨人的白日梦落空之后，彷佛就可以化为云烟，什么都没有了。但是诗人的梦却会运用巧妙而空灵的慧思来形容其意境，然后再把它记载下来，可以传之几百年、几千年，一直传递到后来。只要我们能心有灵犀与他相通，也能够把自己的哲思灵感投注到诗的空灵意境上去跟他呼应。《易经》上说："同声相应，同气相求。"即使在几百年、几千年以后的人来读几百年、几千年前的诗，同样都会感受到这种慧思灵犀的感通。所以我们不可以说因为它是空，就说可以把它毁弃。

再有是第二层的第四项意义，它可以说是：That which has occurred cannot be shown to have come into being and is, therefore, non-being; that which is inherently non-being cannot even come into its own destruction. The sets of causal conditions are neither efficacious nor inefficacious: this indicates the truth of the middle path.（已发生之事物并不能被重复演示它的生成，所以是"非有"；本来不存在之事物并不能自归于毁灭，故为"非无"。因缘和合既非有效，亦非无效。中道之义于焉而显。）这就是说，由方便假立的那种空灵的语言文字，经由他所描写的因缘条件，你说它有，它不是真有；你说它无，它也不是真无。因此，对于"有"，我们可以说它是"非有"；对于"无"，我们可以说它是"非无"。这样子虽然我们把这些概念否定了，但是对于这种否定的作用并不表示这一套语言文

字的概念不能用，而是说当你在应用的时候千万不要去执着。尤其是对于那种空灵性的东西，不能够执着为实际的东西去看待。所以这样一来，虽有而非有，虽无而非无。如此就能够将有无相对的概念，应用空灵的语言文字而架设成一个空灵的结构出来，这个空灵的意境所要表达的就是“中道哲学”。在这个“中道哲学”里面，“有”不是“定有”，“无”不是“定无”。所以当你说“有”的时候，你可以从另一方面说它是“无”；而当你在说“无”的时候，它又不是真正的空虚，并不是“顽空”，而是说我们可以同时对着它说出许多空灵的道理出来，如此就形成一套中道的哲学。

3. 亦为是假名的四项意义

接着要开展的第三层意义是“亦为是假名”。因为对于前面所说的因缘所生法，我说即是空，其实说来说去，所运用的概念都是要预先假设中间有一个空灵的境界，由此而形成的思想。其第一项意义是：The argument of causality giving rise to Dharmas is fmiliar to all Buddhists, Hinayanic as well as Māhāyanic; but the assertion that it is absorbed into the sūnyatā is quite differently understood by them. The Hināyanists only know that causality is the matrix of being——no more and no less. As for the Mahāyānists, it conveys three more meanings of great importance.（因缘所生法的论证，将无论大小乘人皆同知之；但它纳入对空的认定，大小乘人各有其不同的了解。小乘人只知因缘为有之母体——不多不少地。而大乘人的了解，至少空表达了三种以上的重要意义。）小乘的空观就以《成实论》来说，所谓“色即是空”是指色空二谛相即：取一舍一，二物相对的观念存在。而大乘佛教的空观是以否定的理论来破，空不是虚无，而是把一切诸法看为无自性，无自性是无实体，否定实在论者所执的万物有实体观，以无自性不可得。另一方面，对于执无或执空的人，又由“空亦复空”的思想，以打破其执。故执有执无，两俱不

可，连离执有执无的见解也要弃掉，即由否定而又再否定，使其毫无保留的空到底。这是第二种空的意义。另方面，尽管我们运用否定的方法去破一切的执着，可是再否定万物的实有，我再否定虚无的思想，对于诸法的本身依然存在着，丝毫无损。所以空观的思想，只是离“有”、“无”之见，立于一个更高的领域来统括一切，以平等来观察，此即“非有非空”的中道。此外还有“不坏假名，而演实相”，“不动真际，而建立诸法”，由此而开展出“真空妙有”的境界。

对于第三层的第二项意义：就是要肯定《大般若经》里面“无所得”的根本意义。在《中论》里面就是要拿八不主义来破除一切思想上的执着，使一切都化为假设的知，因此便说：The very fact of causal production is an expression of the ultimate sūnyatā.（因缘所生的事实就是毕竟空的一种表现。）由于在种种的思想领域里面，始终都是要使我们形成一种哲学体系的状态。经由哲学体系所要表达的状态是什么呢？就是宇宙万象的本体——空性。即使像艺术家、文学家，他们所要表达的空灵境界里面的空灵状态，也绝不是万有的实质状态，因为：If anything comes into being in virtue of its own nature，it stands in no need of causal production.（如果万物因其自性而生成，则不需因缘。）这就是说，假使不是毕竟空的话，我们就不必要去找来许多的麻烦，从这个地方找条件，从那个地方找关系，委婉曲折地在那里兜圈子。其实，我们之所以要这样委婉曲折的找条件、找关系、兜圈子，就是因为我们所要表达的状态，它并没有执着性，它没有自性，而只是空灵性、空虚性。而且 just because of causal production，it has no nature of its own and is，therefore，utterly śūnya.（就是因为因缘所生，故无自性，为毕竟空。）

这样子一来，我们可以说不论是任何一位艺术家或文学家，在他们的各种思想领域中，都要应用烘云托月的办法去描绘一个空灵

的境界。即使是在哲学的思想里面，也还是要像画家在画树或画人一样的容易。如果要在白天的话，自然要画万里晴空，因为在白天统统都是光明，没有阴影。如果是在夜晚，在满月的湖光山色下，连阴影也没有。因此在如此情况下，画家要画月亮，他绝不能从月亮本身来画，应该要用烘云托月的方法去画才对。因为在那个光明莹洁的景象里，所显出来的月亮是一尘不染，这时的月亮为光明莹洁。如果要表现月亮时，就要借着画一片云，把月亮遮住一部分。然后拿云的阴影来彰显出月亮的光彩。假使我们懂得这种绘画的道理，自然就可以懂得在思想上面，有时候就必须要应用烘托法，用烘云托月的方法，把本来没有的东西给彰显出来，似乎就如此。但是到底彰显出来的是什么东西？何种状态呢？其实它只是创造幻想上面的有，不是真实的有。从这一方面看起来，所谓“有”不是真有，而“无”也不是真无，而是“非有而无”与“非无而有”。这样一来，才会辗转曲折地烘托出空灵的意境来。

所以我们有了这样的了解后，就可以将缘生法运用于佛学的思想体系里面来，由此更能看出大小乘佛学的异同点。小乘佛学对于“有”，要么就不做肯定，一旦加以肯定就沾滞在“有”上面，像小乘佛学十八部的思想，都沾滞于固定状态的固执语言上。而大乘佛学却要把小乘佛学的遍计所执性给化除掉，破去一切的执着，然后才能在思想上面彰显出一种灵活的状态。这种灵活的状态，如果针对小乘的“有”看起来，就是大乘的“空”，也正是六百卷《大般若经》的根本思想。从小乘佛学的观点上看来，因缘为有的母体。因此为了要破除那种执着，才产生了大乘佛学的“空”。大乘佛学中空观思想的最佳代表人物就是文殊菩萨，因为他对于释迦牟尼佛的演教说法，根本就没有着相去理会，连释迦牟尼佛所要救度的众生，他都说：他从来就没有看见过众生。因为他根本就没着众生相，所以他认为把众生跟佛来排比，根本是画蛇添足之事，没有这个必要，

也根本没见过。可是如果照这样看起来，文殊菩萨在空灵的哲学里面很可能会摇身一变，就成为一位虚无主义者、彻底的怀疑主义者。可是如果他是一位彻底的怀疑主义者的话，马上又会再度执着于“无”，变成把“无”视为一种根本概念，说“无”是纯粹的空无一物。如果照这样看起来，那么我们对释迦牟尼佛的说法，自然就看不出他有多巧妙的作用。

所以在三论宗的大乘佛学里面要破除小乘佛学的这种执着，也就是要破邪显正，所谓无邪不破、无正不显，自然与为了避免落于小乘佛学那一种顽空的执着不同。只要一有所执，都要加以排遣掉。这就是大乘佛学里面在说“有”而不执着实有，说“空”而不堕落于“顽空”。这就是第三层第三项意义所说的：Causal production is an expression of ostensibility. I have previously asserted it to be śūnya in nature. But，if causality is a mode of non-Being，it cannot be said to be vacuous either. Because of its being neither actual nor virtual non-Being，nothing can be said about it at all. To characterize it either as a mode of Being or as a mode of non-Being is only an expression of ostentation.（因缘的生成是一种虚妄假立的表现，在前面我已经明显地认定其性空。但是如果因缘为“无”的一种表现形式，则亦不能说它是空无。因为它的存在既非实有、亦非实无，则无能名焉。若是以有或无的形式来表现其特征，则仅为一种虚妄假立的表现形式而已。）这就是说明了因缘条件所产生的活动都是虚妄假立的语言文字。当我们在说空时，这是有宛然而空，故空不自空，名为假空；空宛然而有，有不自有，名为假有。如此说“有”不滞“有”，说“无”不滞于“无”，这就是要彰显大乘空宗思想，绝对不能有任何的执着，否则必定会堕落到顽空的领域上去。

换句话说，当我们在运用“有”的概念来说明万有的时候，“有”的概念本身必须在“有”的基础上建立起来，一定要超脱解

放，把“有”化成空灵的意义。如果你在空宗里面说“空”，就不能把空说成是纯粹的空无一物，也就是说，当我们在说空或说无的时候，空与无的基础不能在空与无的概念上建立起来，所以说“有”时也要说“非有”；说“空”时也要说“非空”。由这两层的意义再超升到第三层的意义时，就是“中道”。

但是要谈“中道”时，又有世俗的中道、真谛的中道、非真非俗及折衷于二者之间更高的中道，像离有离无非有非无的至圣中道。其实这就像我们上楼梯一样，当我们走到第一个阶段时，你以为有稳定的基础了，倘若再不晓得把脚更抬高一层，就无法走到楼梯的顶上去。等到你把脚再升上一层而达到第二层，从第二层看起来，这第二层非第一层，如果你因此就说这个“非”是个真实的状态，而把脚跟定在第二层上面，不知道还应该把脚跟从第二层升上第三层，这样子就永远上不去。所以到达第一层时又要往第二层升；到达第二层时也不能够停留下来，还要再往第三层升；第三层又不能停留，再往第四层升……如果转折往上升进、不断的提升，每一步骤既要着实，也要凌空。凌空再着实，着实又凌空。……这样子在思想上面才会有不同的进展。

至于第三层的最后一种意义就是：The very Dharma produced by causation confirms the truth of the middle path. The mode of causal production，with an essence of its own，is sunya，viz.，a mode of non-Being. Because of its non-Being，it is also devoid of Being for the meaning of these two terms consists in their correlation，apart from which no sense whatever can be attached to them. Whatever falls neither within the bound of Being nor in the range of non-Being is an indication of the truth of the middle path.（因缘所生法证实了中道的真理。因缘条件的生成程式系依其自体，既本不有，今亦不空，非空非有，不知何以名之，故假名说有，亦假名说空，因这两

辞的含义，来自二者的相互关系，离此二辞，则无任何意义可系之。不堕落于有无之境者，是为中道义。）在第三层中，我们已经知道它是处在“有”与“无”之间在那里产生相互依存的作用，虽然二者具有不同的意义，可是仍然可以把不同意义给合并起来，才可晓得彼此之间是处于相得益彰的关系。其实这个相得益彰的状态，是介于有与无之间的中道。这个中道，就某一种意义上看起来，它是有，可是就另一种意义上再去观察时，它又包括无。但是在说“有”时，它并不沾滞于“有”，说“无”时，也并不沾滞于“无”。如此在那里不断地进行精神的超升，这种超升的究极状态，就是要彰显中道哲学的妙境。

4. 亦为中道义的四项意义

讲到这地方，自然就晓得在大乘佛学的发展领域是不断在提升到更高的法满妙境，这自然就进到“亦为中道义”的第四层意义，而且以第四层才可称之为真正面对着中道。它首先说：The theory of causal production has its reference to the samvrti-satya while the assertion of it as a form of śūnyatā is an illustration of the paramartha satya.（因缘所生法可以融真俗二层对立的一种例证。）其实在第四层里面，我们才可以真正地在哲学上面，建立起一个所谓 function of reconciliation（调和的机能），这个 function of reconciliation 在大乘佛学里面，可以说是具有精神作用上的两个回向，一个是从世俗界升到理想境界的菩提道上去；但是即使说你提升到菩提道上之后，仍然不能忘弃他原来生活的世俗世界上面的一切人类，他还要下来拯救他们，如此就形成双回向的作用。

问题就在于这个双回向的作用是从何而来的呢？其实这种精神系来自于具体宗教实验证悟时大悲心的阐发，他具有一种精神上的 uplift（提升），可以提升到理想世界上面去。但是即使到达了理想世界上面，他始终不会对他原来所超脱的世界开小差。有许多大菩萨

像文殊、普贤、观音等他们老早已经成佛，进入涅槃妙境，但是却不住涅槃，这是什么道理呢？他们会说：虽然我自己得救了，但是在我原来所生活的世俗界上面还有千千万万的众生在那里，他们未得救，我还要把我的精神再倒转过来，拿大慈大悲的菩提心，投向现实世界，同现实世界的人站在同一个平面上。然后对他们呼吁，告诉他们这个生灭无常、烦恼痛苦的种种前因后果生死罪恶的根源，我过去也是如此，可是现在我已经找到解脱的菩提大道，我就以我目前的觉悟者身份，来引导大家共渡到不生不死的涅槃彼岸，一起作向上回向，回向到理想世界上面去提升，这就是“胜义中道”。如果从世俗的中道上看起来，将可以看出它是思想上更高的中道境界，让大家都能一起牵引到自己所亲身证验到的那个理想世界，以自己为向导，指引出康庄妙道。因此，大乘佛学开始并不是世俗的中道，而是胜义中道。

所以在第四层的第二项意义即：The two satyas in question should be looked upon as ways of ostensible depiction.（一般争论中的两层对立的世界应该视为假名所描述的二种方式。）即是世俗中道与胜义中道。不过这个胜义中道仍然不是佛学上面的一个很高境界，这是什么道理呢？譬如我们从《华严经》的“十地品”来看，凡夫从十信圆满，脱离凡夫地，经十住、十行、十回向到达“十地品”时，是先经初地菩萨、二地菩萨、三地菩萨……这些菩萨就已经不是凡夫了，他们有了智慧，不过这些智慧还是接近世俗世界的初级智慧。所以即使你已经做了菩萨，却不能因为做了菩萨就停下来，那就等于十级的楼梯你才登上三级便停下来不再上去。所以还要从第四级、第五级、第六级、第七级……一直往上去变为阿罗汉、大阿罗汉。其实阿罗汉仍然同世俗隔离七级，同上面的佛刹土只隔了三层。这样一来，他不会再堕落了，他只有一心往上爬，他不退转地到达第八地。于是这尊菩萨不叫做 Bodhisattva（权乘菩萨），而叫

做 Màhasativa（大菩萨）。

大菩萨之所以称其为“大”，是说他再往上走二步就到达佛刹土，可以与佛同等而面面相觑。虽然可以与佛同对是大菩萨，但是假使他起了一种骄慢之心，而说：我现在脱离世俗界，已经有了八层，再上三层就变做佛了，自然可以入涅槃了。如果真正起了这种骄傲之心时，那么他就连大阿罗汉也做不成。那是什么道理呢？因为假使有一位大菩萨，他只晓得一心向法云地以上的佛刹土去提升，等到到达之后就骄傲起来，而说：我现在有资格做佛了，而生起对世俗界的鄙陋之心。如果一起这种鄙陋之心的话，那么他对于现实世界就再也不会回来，他真正是厌恶这个现实世界、鄙视现实世界。换句话说，他成了大菩萨，高人一等，就骄傲起来。这种骄傲之心就是鄙陋之心，就连大菩萨也做不成。

所以有时候胜义中道在思想上看起来好像是很高的境界，但是如果不再求上进的话，仍然停滞在那个地方，又将会再变成世俗人，这时理想世界也就变成更大的世俗世界了。其实在哲学上面一有固执是最可怕的事。对一般人来说，固执并不可怕，因为一般人的固执有时还会有一点谦虚的心理，还可以再受教育。但是假使一个哲学家固执己见为是，那就不可救药了。因为他会自认为高人一等，看不起现象世界里面的一切。这在西方的思想领域，就变成尼采的哲学。尼采的哲学一落到德国希特勒的手里就更糟糕了。在希特勒的眼光里面去看其他的民族，都视之如犹太人，非杀不可，而自认自己的民族为最优秀的民族。这样子一来，就不是超人哲学，而是疯狂哲学。所以在思想上面最怕固执己见，尤其对哲学家的固执尤甚。对平常人的固执反而易破，因为别人看不起他那个固执与偏见，他自己也会怀疑他的偏见与固执是否可靠。但是如果哲学家在成立一套思想系统，你能说他没有根据吗？从表面上看，他是从下面一层一层建立起来，好像具有很深的论证，而且都是持之有故，言之

成理。因此当他们一固执起来，连原子弹都打不破，那一种危险性实在是太可怕了。

所以在三论宗的哲学里面就特别要提到这一点，就是从凡夫变做菩萨，再升级而变为大菩萨时，假使你自以为已经得到胜义中道，一固执那个胜义中道之后，那个胜义中道马上就变做俗谛，因而产生思想上的谬误。对于那个思想上的谬误，如果没有具足非常大的本事，那么根本就没有办法破除。所以哲学家必须具有良心；如果哲学家没有良心或违背良心，那么他所形成的那一套思想，不仅会危害他的那个时代，而且也会危害以后的时代，如果没有具足超人的智慧便不能破它。

然而三论宗对于这一点却非常着重，它自己本身就根据一套论证，而且依据方法学的基础来成立一套比较高超的思想。如果所成立的高超思想不是真实的理想，万一被人所执自以为是，便会构成偏见，那就会形成危险的真理，会贻害当世，甚至永远贻害人类。所以我们真正要讲中道，不能讲世俗中道，也不能仅讲片面的真谛中道，而是要在那个地方不断地向上面去求精神上的超升、精神上的解放，要追求中道中的中道。唯有如此，所获得的真理才不是危险的真理，才是万世不移的真理或者叫做 perennial truth（永恒的真理）。为什么说它是永恒的真理呢？因为你不断地追求它的根据，不断排遣一切的偏执，即使已经到达一个很高的境界时，也绝不会认为自己的思想已经登峰造极，还要不断地向上面去创造，向上面去发展，才会不断地获得进步。所以我说吉藏所讲的批评哲学是讲到家了。在他的批评思想体系里面，不允许你具有任何独断性的偏见来阻塞它的进程、阻塞它的精神进程。

如此在第四层的第三项意义即：The identification of the mode of causal production with the form of śūnyatā shows that there is a process in which one is turned into the other. Therefore the śūnyatā

does not come to be itself on its own accord: it is itself in reliance upon something else. In as much as the śūnyatā comes into its own being, the Being it has come into is not posited in its own natural being. It is called the ostensible Being.（对因缘所生的程序与空的形式之认同显示出其中有两者互变的过程存在。因此空并不自生，乃依赖他物而起。设使空能自生，其所生之有并不能被断定为其自生者，故名为假。）我们由此可知，当这个因缘条件化成文字般若时，它是最好的概念系统。

但是这个最好的概念系统，从中国的历史上面看起来，譬如说在六朝的梁代，梁武帝特别注重般若经典，成立了许多空系的思想。梁代在南京的摄山与江北的扬州，也就是说不论是在兴皇寺或开善寺这两个佛学思想的中心，产生了智藏与法云等许多大和尚。当时对因缘条件曾产生了三种估价：第一个叫因成假，第二个叫相续假，第三个叫相待假。虽然他们是拿这三种因缘条件来表达空宗的思想，可是吉藏却批评此为“迂谛”。这个“迂谛”是意谓他们呆滞在空宗的思想里面，有将方便般若混同于实相般若之嫌，其结果反将其原有的灵巧性给漏失了。所以他说梁代开善寺的智藏与兴皇寺的法云，均误解了般若经典的本意，都把《中观论》、《十二门论》、《百论》讲成为一套虚假的名相，而定着在这一套虚假的名相上。

所以第四层的第四项意义即：The meaning of the middle path consists in an attempt to elucidate that ostensible Being cannot be pinned down to actual Beings: its affirmed being is non-Being. The ostensible non-Being cannot abide by the śūnyatā, for the śūnyatā so erroneously identified is no śūnyatā. Whatever is neither the actual Being nor the true śūnyatā should be converted into the liberated truth which coincides with the middle path in a higher sense.（中道之义在欲阐明假有不可被缚于实有中，他被认定归属于无之一类。假名的

无不能依从空，因为被错误地认同之空，并非是空。既非实有，亦非顽空者，应被转换成——在较深的含义上——符合中道的解脱真理。）于是在这种情形下，吉藏要破除那些混同的误解《般若经》的含义，甚至对三论宗所生的误解，便在其《大乘玄论》中提出一套严格的方法学。他说：假使要说假的不能够仅仅像六朝时候所说的“因成假”、“相续假”、“相待假”，而是应该要知道如何运用哲学语言中所含有的三种特殊步骤：第一个是“单”，第二个是“复”，第三个是“中”，然后再应用一套否定的方法来连结。这到底是什么意思呢？其实就是我曾经画过的那种螺旋图形，由下面一直往上面去发展。

譬如说在第一层的思想，我们说“有”的时候，是就“有”而说“有”，然后第二层再进一步把它化成“无”，这是对“有”而说“无”。到了第三层就要对“有”和“无”来加以分析，也就是从两种不同的状态中超越出来。即对“有”说它是“假”，对“无”说它也是“假”。但是如果对“有”说它为假，对“无”也说它是假，马上就变成为“迂谛”，而停滞在那个否定的哲学上面。于是我们势必要说“有非有、无非无”。然后针对着“有”否定它，而为“非有”。但是“非有”里面，还有一种意义，叫做“非有而有”。针对着“无”也去否定它，则叫“非无”。但“非无”并不是说“无”就不可说，还是可以说它为“非无而无”。这纯然是思想上的活用。

在这里面，我们看“有”是一种意义，否定“有”是第二种意义；否定“有”的再否定，否定“无”的再否定，是第三种意义。因此，我们要假定“无”，虽然它是否定的，但是在思想的建设过程中间，我们不能不说它。可是当你一说它，至少在说的时候，将会引起空灵的否定。如此说来，从单句的肯定里面跳出来说复句，再由复句的肯定里面跳出来又说重复句，然后在这三句说完后，再做一种总否定。而在总否定里面，虽然是否定了原先所运用的有与无

概念，但是这些概念在高级的肯定里面，又重新取得新的意义。此四句即“有、无、亦有亦无、非有非无”。

而吉藏要发展这一套思想实在不容易，因为他在那个时代，毕竟不了解近代的逻辑。譬如就以近代罗素的逻辑系统或其它数理逻辑来说，便有所谓后设的逻辑系统。也就是说有第一级的文字、第二级的文字、第三级的文字、第四级的文字，如是一直到 n+1 层级的文字。但是如果你以为第一级的文字为对象文字，那第二级的文字就是超越文字，如果这时你把这个超越文字当成对象，它又变成对象文字，而在上面又有超越文字。这样子依不同的层次向上面说，换言之，你拿与它同级的文字是不能说明它的意义时，也就是拿跟第二级的同一级的文字不能说明第二级的意义时，那就必须超升、超升一等。然后再拿上层后设的文字来说明下层的对象文字。

譬如在希腊哲学上面，假使有人说：我所说的不是谎话，这时就要问：那么如何才是说谎者？如果说：谎话是真理，那就等于说：说谎者所说的并不是谎话，这马上就产生自我矛盾了。所以逻辑上说明思想时必须辨别层次，要说明第一级文字的意义，必须超越在更高一级来说明第一级的文字。如果你把第二级当成对象语言，那么你要说明它的意义时，又要超升一级，即在第三级上面来说明第二级语言文字的意义。如此说来，从单到复，从复到重复，由重复到假，然后再作肯定。在第一个层次里面要说八句话，才可以说得清楚。第二个层次就有无的说明，也要八句话。第三层次就世谛来说，为求其折衷，又要说明不同层次的八句话。再把它化成真谛时，又要在不同层次里面说八句话，以解说其意义。再说二谛中道时，又要说出十六句话才能说得清楚。

这样一来，在《大品般若经》说释迦牟尼说法四十九年，不知道说了几十个层次、几百个层次、几千个层次、几万个层次，可是他却一直在强调千万不要执着他有说法或固执为一个道理去听，否

则就变成一个偏见。所以他最后说：我从来就没有说过一句。并不是他没有说，并不是释迦牟尼不老实。他说：他说法四十九年，未曾道过一字。这就是说，法太深微奥妙了，虽然他说了四十九年，说了一百次、一千次、一万次、万万次的层次，都没有把真理完全的、直接的彰显出来，所以他很虚心，他说：我说了等于没说。因为既然是深微奥妙的道理没有说出来使大家都能够了解，那么你千万就不要把我说出来的话当做一个武断的道理去把捉。世间的一切都要靠你自己去体验，要自己去亲证这个思想的创造旅程，要不断地体验，只要能够虚心，不要把我所说的道理当做不变的理则去接受。

如此说来，便可以看出三论宗的哲学，是彻底的批评主义。换句话说，它最后还要归结到《大般若经》里面的一句话，就是"以无所得"为正观；或者是《金刚经》所说的"应无所住而生其心"。那个"住"是要你"无所住"，即不住；能达到"应无所住而生其心"，那么人的心灵才真正能获得空灵，不停滞于上进的途中的任何阶段，认为你已经获得了最后的真理。如此说来，你的精神才能永远向前、向上而不退转，才可掌握三论宗的批评哲学。

二、三论宗与康德哲学异同之比较

如果我们拿三论宗同康德来比较，我们可以说它比康德哲学的纯粹理性批判更富于批评性。康德哲学认为知识起于感觉经验，但并非仅由感觉经验所生，所以千万不能把经验主义所获得的知识，当做是最后的真理去接受。因为人类除了感觉的活动以外，还有悟性的理解活动，经由理解活动而产生范畴（十二种纯粹概念），可以形成判断。但是这些判断的形式还是属于分析性的判断，对于分析性的判断仍然还不能把知识的"能"同知识的"所"联系起来，而

形成一个统一的形式，所以还要再证明许多分析的范畴是可以结合的，也就是说要在那个结合的综合判断的作用上企求许多分析判断的统一。于是就把悟性的理解作用化成理性，而且这个理性不但是超越悟性，要想在上面求取一个理性的综合作用（先验统觉的综合统一），如此才能形成普遍的真理。

但是当康德找到了普遍的真理之后，他后来却又发现那个一直在支持他上进而产生的“超越自我”（transcendental ego）跑掉了。因为超越自我不能变成知识的对象，换句话说，它并不是知识所要探讨的对象，所以不在知识的研究范围，自然就消失迹影。假使说没有超越自我的迹影，那么原先经由“超越自我”所搭架起来的这一座桥梁，当它升到“物如”（本体界）世界上面去，便会认为“物如”世界是一个研究对象，可以跟主体性构成一个统一的说法。因为这一边的架子已经垮下来了，就不能再说这个综合判断可到达物如世界。于是真正的理性就变做 pseudo-reason（假理性），而宣布理性破产就垮下来了。

反观三论宗集大成的吉藏大师却认为：真正要说哲学的语言，如果要用善巧的语言，那么对于每一层的下面都要有根据，向上的发展也要有进度。从下层向上层去提升时，每一层都不能有错。而且当进到上层以后，不能把批评的思想，变做独断的形态；一变成独断的形态或停滞下来，马上就会垮掉。从这一点上看，我们可以说三论宗的吉藏是一位了不起的批评哲学家。因为他是一位真能把思想当做绵延不断的创造过程，在精神上做无穷的超升。

不过我们也要晓得这个无穷的超升是有限度的。倘若万一把这种哲学应用不良而变成独断哲学时，就失掉其批评性，有如近代数学界所讲的“极限”。从前希腊人也讲“极限”，但是他们所讲的极限是“有限的极限”，所以有的时候不仅仅可以面临着极限，而且还能获得极限。但是在近代数学上面，是每一个极限的概念都是无限

的，它本身是一个无穷。因为本身是一个无穷，所以要想接近那个极限时，有无穷的道路可以走，但是你永远也走不尽。

如果我们要透过三论宗的宗教，去作为精神修持上的提升，那么我们就必须把一切的知识分成许多的等级，转化成智慧，由世俗的智慧（一切智）提升为高级的智慧（道种智）。由高级的智慧的纯净化成最高级的智慧（一切种智），汇聚起来形成无涯无际的萨婆若海，这在西方宗教上就叫做无所不知，佛学上面叫做萨婆若的智慧海，即由一切智慧所形成的无涯智慧海。

因此，如果我们要想追求智慧就要追求无穷，而对于这个无穷虽然是个理想，但是它是可以令我们获得实现的，否则无穷便会始终成为一个理想。你不能说已经达到无穷的极限，假使说到达无穷的极限，在思想上马上就停止下来，那将会前功尽弃。所以吉藏就在那里彰显出一种无穷的——彻头彻尾的进行哲学思想的——探索。这种无穷始终是一种对神灵探索的对象，表面上看起来好像始终都没有达到，因为一达到反而就变成为有限了。

有关三论宗的思想仅能做粗略的阐述，如果要想进一步掌握全盘的思想，一定要精读吉藏大师的重要著作像《中观论疏》、《三论玄义》、《大乘玄论》、《净名玄论》、《二谛章》以及《百论疏》、《十二门论疏》等。由于他的思想太注重分析性、太重视批评性，结果反而使人吃不消。假使要想读通他的某一段文字，都要费尽好大的气力，才能把它的文句断下来。像他这样具有严格的思想方法，从隋代发展到初唐，到了唐代以后，就很少有人能够跟得上像他那样太重视分析性的解析。由此反而使三论宗几乎变成为绝学，而且一变成绝学后，反而使这种思想胎死腹中。所以初唐以后，三论宗就等于在中国绝迹，这是因为他在文字般若的应用上讲得太精太细，为其他宗派所不能及，反而变成一种新的障碍。故从初唐以后，三论宗的哲学就被归化到天台宗的思想领域上去。

三、三论宗与天台宗、华严宗之异同

虽然三论宗被归并到天台宗的哲学领域，但是在思想领域上略有异同。从历史的发展看，天台宗从北齐慧文禅师起，经陈慧思禅师、隋智𫖮大师到唐代章安灌顶，经过二百多年到荆溪湛然、梁肃才圆满形成一个完整的学派。当这个学派一形成后，从隋、唐传到宋、元、明，甚至于在现在的大陆上，还有许多和尚自命是天台宗的后裔，而使天台宗脉绵延不绝的传续下来。

既然三论宗后来被化归到天台宗里面去，这里我们所要问的是这两种思想究竟有什么差别？其实它们的差别很多，概括成两点来说明：就相同的地方看，三论宗的思想来自《大般若经》、《大智度论》、《中观论》，天台宗同样也秉持这些经典。另外可从判教的观点看出二者间的不同。因为三论宗在各种不同的佛教经典中，把《般若经》视为经王；但是天台宗却把《般若经》的佛学思想看做是“通教”，认为自己本身所形成的思想是以《华严经》为起点，以《般若经》来贯通诸经，最后归结到《法华经》与《涅槃经》，并以自己所依的经典为“圆教”，而称《华严经》为“别教”。对于它所称的圆教是圆些什么呢？它是代表佛教思想中之圆满、圆融、圆妙、圆通讲，这是指对万法圆融讲。

天台宗认为在《法华经》里面，虽然它把以前的各种经典，连《大般若经》也包括在内，当做是很高的成就，但是这些很高的成就尚非完极的成就，也非最圆满的成就。就以这一点上来看，便可证明天台宗同三论宗有很大的差别。因为三论宗把《般若经》当做经王，而天台宗只是把《大般若经》当做大乘佛学里面具有很高成就。这个很高成就就是指菩萨同大菩萨的成就，但是他们尚未到达成佛的妙境，所以《法华经》中就说：“佛以一大事因缘，出现于世。”

这一大事因缘是什么呢？就是说释迦牟尼他诞生在这个世界上有一个远大的目的，叫做“开佛知见、示佛知见、悟佛知见、入佛知见”。他说一切人变做菩萨还不够，变做大菩萨也不够，所以在《法华经》第六品来“授记品”，它是在解说有许多在佛学上有大成就的人，必须要一一给予授记成佛，有如世间学问已经毕业，对于这些即将毕业的人分别发给毕业文凭。并且说：你们不仅已经成就大菩萨，而且可以跟佛相等。因此《法华经》里面所指的“一大事因缘”，就是要把一切凡夫变做菩萨，菩萨变做大菩萨，大菩萨最后给颁发毕业文凭，授记成佛。

所以《法华经》就是形容佛的一大事因缘，在于“开示悟入佛的知见”，从思想上要把一切凡夫的思想变做菩萨与大菩萨的智慧，要这些最高的智慧都流到他自己无涯的智慧海里面去，跟他同等。所以天台宗它确实是最高、最完满的大乘圆教，为学佛者在思想上、行持上所要达到的最高的境界，最后必然还要归于《涅槃经》所讲的常乐我净的理路上。因为《涅槃经》给人指示出一条人人都有佛性，不仅人人都有佛性，连一阐提作五逆罪者，他们也有佛性。甚至像后来的湛然还强调万物都有佛性，即“无情物也有佛性”，不仅是人可以成佛，狮子、老虎、昆虫、蛇、蚂蚁也可以成佛。在佛教的公案中，甚至有所谓的“生公说法，顽石点头”。为什么顽石也会点头呢？因为它里面也有佛性，花草树木也均有佛性，山、海、河、川也都有佛性。

所以依据《涅槃经》来说，它都是要使全体世界成为一个宗教性的世界。使这个宗教性的世界里面的任何人、任何物都能完成他们的生命理想，都能实现最高的佛性，这就是天台宗所要说的圆教。但是从天台宗的判教思想里面去看，这个判教是从什么时候开始判的呢？它是从《华严经》起。其实仔细去考察，《华严经》在佛教经典中也是经王。《华严经》的经王彷佛是太阳升上来时，就马上照到

妙高山，然后再照到高原、平原、盆地。因此假使是把《华严经》当做经王的话，除非是有大智慧的菩萨与大菩萨，才能接受《华严》的熏陶，因为《华严经》是从最高的境界为起始，唯有具足了高超智慧的人，才能领会华严宗的哲学。然而天台宗却从《妙法莲华经》的立场着手，然后说：如果佛学一开始就要彰显一个很高的道理，像大乘佛学的华严宗那样，只可叫做别教。为何说它是别教呢？因为《华严经》的教义是专为大菩萨所讲的，如果你不是大菩萨而只是一个矮子，那么那个佛光将照不到你，就像你处在平原上，又怎么能看见太阳所照的高山呢？

因此《妙法莲华经》就认为在佛教里面含有两种内容：一种是实教，一种是权教。“权”就是指方便。因为当大家还不是菩萨或大菩萨时，像《华严经》所要彰显的那种佛教是最高的精神教义，它所发出来的智慧光明照不到的；假使照不着，那么又有谁会去相信这种宗教呢？自然就跟他无缘，而与他隔绝了。可见《华严经》这部经王的道理太高深了，即使说了人家也不容易懂。于是释迦牟尼说我站得太高，我降下一层去接近底下世界，层层下降。假使有地狱的话，他甚至可以学但丁，带着宗教的精神之光进入地狱去拯救人类。所以他要用种种的方便，把很高深的教义化做平易近人的道理，来接近世俗世界的凡夫。促使凡夫也能转变、超升他的精神而升进到初地菩萨、二地菩萨、三地菩萨……这样子不断地向上，这就是权教，也称方便教。

假使世间的人都是天才，那么人人都可以称为教主，或与教主同等了。但是世上并非人人都是天才，因此，很高的教义要靠有很高智慧的人来宣扬，为使得世俗界中的人们也都能够了解，那么这种权教就变得很重要，因为权就是方便善巧。《法华经》中就有一个比方，它说现实世界就等于是一个大的火宅，房子开始在燃烧了，这时有一座高楼大厦还未烧到，而住在高楼大厦中有些稍微年长者，

知道危险，也知道要逃出去，但是那里面有许多小孩子还在那个地方玩，而且玩得很开心，不晓得火宅里面的危险。因此释迦牟尼就派人去劝小孩说：危险！危险！整个世界都是一个大火宅，赶快逃命。但是小孩子不知道危险，当他玩得正高兴，怎么肯离开呢？最后释迦牟尼就自己去，他说：外面有车子，如果你们要玩的话，我可以用大车带你们到一个比这里还要好玩的地方去，而且你们也可以带着这边的玩具一起去。这样子他慢慢地劝这些小孩，使小孩知道外面还有更好玩的地方，于是小孩子就走出了火宅，坐上车子去玩。但是外面的车子是羊拉的车，小得很，站是可以，但是没有地方坐，更别说玩，而且玩具也摆不下，所以小孩就要回来。于是释迦牟尼再把他们搬运到更大的车子去，到大白牛车上去。这样子小孩子总算是开心了，在那么宽阔的地方可以自由玩要，而且是个安全地带了。所以《法华经》中含有众多的譬喻之词，用种种方便说法把人从罪恶世界、黑暗世界、痛苦世界慢慢引导到大智车之上。这等于得到了般若之后，便以这个般若为舟航，渡到真正的理想世界上面去，而到达《涅槃经》里面所说的不生不死、真常寂灭的妙境。

从这一个立场上看起来，天台宗同三论宗的区别，就在于对佛教经典的重视上各有不同。天台宗不仅注重《大般若经》，也注重《华严经》，更从《华严经》的很高道理中获得启发，认为这不是一般人所能领受的，因此回到《法华经》中提出方便善巧的权教，去拯救世俗界的一切有情众生，使他们都能迅速出离黑暗、罪恶、烦恼、痛苦的世界，而把他们引导到涅槃的世界上去。因为涅槃世界是一个最后的宗教归宿，这在《涅槃经》里面就提出一套理想的处理途径，《涅槃经》对世界的描绘，完全改变以前在小乘佛学里面所说的口气。因为在小乘佛学中所说的，对无常变动不居的现实世界的见解，不但释迦牟尼佛的火气很大，连大菩萨的火气也很大，当

一遇上现实世界所发生的罪恶时，马上就破口大骂，说那些是黑暗、灾难、痛苦的根源，好像一时一刻都不能容忍黑暗罪恶的世界。

但是在大乘终教、大乘圆教里面，许多菩萨都变成大菩萨，许多大菩萨面对着这个理想的世界，他怎么样呢？他不进去了。因为假使一进去之后，他不再是菩萨了，他也已成佛。假使他在成佛之后，而他的大慈悲心还未泯灭的话，他会在涅槃的境界里面再向下层世界看，看到这个世界具有无穷层次，而且还有无穷的有情落难在里面受苦，而且不能上来，这时他就兴起大悲心而倒驾慈航，发起广大誓愿要度尽一切众生。

从这里面，自然也可以看出天台宗与华严宗在思想内容上的不同。《华严经》里面有两尊大菩萨：一尊是文殊，一尊是普贤。假使释迦牟尼佛把毕业文凭发给他们，为他们授记，如果他们客气一点的话就会说：我暂时收下来。不客气的话就说：我不领受，还给你，我根本就不要毕业文凭，因为我一毕业后，我这一生的使命感好像就结束了。所以文殊师利要另外开辟一个智慧的领域、理论的世界，去接引其它种类的众生；而普贤菩萨要开展出一个行动的纲领，悲愿的旅程。因为他们始终是大菩萨，就彷佛渡船的船夫，他可以一下子就到达理想世界，一下子又回到现实世界来救人一样。所以天台宗在此是指点出一个宗教实践的究极归宿，它很重视这个理想世界；而华严宗，却以为做了大菩萨，已经可以成佛；其所以不成佛，这完全是要彰显他的更大的慈悲心。所以《华严经》虽然已经达到圆教的大成就，但是它叫做“别教”，是独一无二的，与天台宗的圆教有别。虽然它已经达到最高的精神世界，可是他还是要回归到现实世界来度化众生。

如果从这一个观点去看，我们可以说，中国大乘佛学的各种宗派都有它们的不同意趣，只是因为彼此各站在许多不同的观点。其实这些不同的观点，也正是因为它们对于这许多大乘经典的着重点

不同而已。

其次，就天台宗同三论宗的差别上再去探究的话，我们可以借从前一个德国哲学家所说，因为他曾经把现代哲学分为两类：一种叫做 linear philosophy（直线进程的哲学），第二种叫做 curvilinear philosophy（曲线进程的哲学）。我们可以借用这两个名词来说明三论宗的哲学是一个直线的进程。这个直线的进程，是从世俗世界以不同的层级向上面去超升，其最后的归宿就是所谓的涅槃世界。其实这就是双回向中的“上回向”的功夫。等到我们达到那个上回向的境界之后，然后再回过头来观看人类的思想时，便会有世俗界与胜义界的划分，因而产生了二元对立。因此当他达到一个很高的妙境时，再回过头来解决世俗界的问题时，这就称之为“下回向”。其实在下回向的时候，也是一条直线的进程，由第一级到第二级、第三级、第四级、第五级。所以就三论宗在思想上的发展去看时，无论是向上发展，或者是回到世俗界来拯救世界上面的众生，他们所走的路途都是一条鞭的直线进程。因此不论是走上回向，或者是下回向，所走的均为思想上直线进程的发展。

但是在天台宗，我叫它是曲线的进程。为何说它是曲线的进程呢？因为它一方面注重智慧，当然这也是向上面去发展达到大菩萨的层级；然后再为了拯救世俗界，所以要回到现实界来劝导大家有一个理想的妙境可以寻乐，这也是属于下回向的范围。不过天台宗的上下双回向，就如同画了一个圆圈再画另一个圆圈。犹如中国禅宗里面的许多大和尚，当他向一位大宗师去求教的时候，首先他要表示他的大成就，他可以不说话而画一个圆给他。或者是大菩萨要考验新来的菩萨，看他是不是了解圆满的教义，也会画一个圆，叫他站在里面。倘若他听了话就一直站在里面的话，就是一个笨蛋。因此有人就说天台宗比较圆满，它对于思想的发展不论是向上面回向，或者是向下面回向，它总是要把一个直线的进程，变做是曲线

的进程。所以我们在天台宗的教义上，才有所谓“一即一切，一切即一”。换句话说，他是一个 organismic system of philosophy（机体统一性的哲学体系）。这种机体统一性的思想体系，在它的发展领域上是由直线进程化为曲线进程，由此而表现出圆满的精神道路；也可以说，天台综合了三论宗、《华严经》，而提出了另一个发展的新里程。

（讲于一九七五年三月二十日）

十五　论天台宗思想体系的特色

一、天台宗与三论宗在思想上之差异

1. 直线与曲线进程的差别

要想探究天台宗的哲学思想时，更会发现它的出发点与三论宗的思想，在步骤的发展上是很相似的。不过，在某方面也有很大的不同。例如我们发现在三论宗的思想进程上，它是从平地往上面一直的趋向于智慧的最高层去超升。但是假使把这一种哲学当做一套拯救世界人类的思想体系时，便会发现那是不能停滞在智慧的顶点上，他一定要再度回到人间世来，回到现实世界来。于是乎我们不仅要向上面去超升，又要向下面去表现宗教上的慈悲，也就是要运用智慧来拯救世界，这就可称为“下回向”的作用，自然就形成两个直线的来回进程。在三论宗之后的天台宗哲学，它一方面是一个有机的统一体系，因此在向上发展的时候，它可以不是走直线的进程，而采取迂回曲折的进程。所以它在上升的同时，还是要再度回到原来的出发点上；也就是说当他达到智慧的最高顶点时，还要再回到人类的世界上来，不过它不是马上像直线那样掉下来，而是透

过瞻前顾后，迂回曲折的下来。所以如果要引用西方哲学的名词来说，可以称之为 curvilinear progression（曲线进程）。它是一个直线而又沿着曲线去发展的系统，因此，这整个系统是一个圆融的系统，这与三论宗是有很大的差别，也是第一种差别。

2. 三论宗侧重于批评哲学

至于第二种差别，我们可以说三论宗的思想发展，如果从它本身上看起来，可以说是一个批评的哲学。但是这个批评哲学在向上发展的时候，他凭借什么东西来支持它呢？这是一个很大的问题。如果我们从另一方面去看时，便可以看出，三论宗的批评哲学与德国唯心论的康德有些相似。譬如康德哲学的发展上是一种从感性的知识活动中所烘托出来的一种悟性的理解，然后再把这种悟性的理解，使它统一化、合理化而变成理性。不过在康德的哲学领域中，从事实上面，我们可以发现它有一个超越的自我，在那里进行着要把感性的知识变成悟性的理解知识，再由悟性的理解知识变为综合理性的知识。在这里所发现的就是感性是属于自我、悟性也是属于自我，即使是理性也还是属于自我。因为有一个超越的自我不断的在那里做提升的工作，所以经由这种批评的知识，一步一步地使它变成更为合理化。不过在康德的哲学里面却含有一点危险，因为经由这个超越的自我所做的支持工作，才能使知识成为一切合理化的活动，但是这个超越自我并不能成为知识的研究对象，等于说这一个支持它的柱子垮掉了，于是这个真合理就变做假合理，自然就产生了矛盾现象，然而这种现象却无法获得解决。

这样一来，经由康德所建立的知识论哲学，最后就有如是当年北平城杂耍式的宫灯，如果把它直立的提升起来，它是一层一层的可以折叠起来而成为立体的灯，但是这个灯一定要用线把它挂在天花板上，一旦那一条串连的线折断之后，那么整个立体的灯马上就会垮下来。所以在康德之后的费希特、黑格尔，就将那个支撑不住

的心——超越的自我——变成一个刚性的绝对精神来作为理性的支持。不过这个超越自我虽然在康德的知识论系统中垮掉了，但是对于黑格尔所建立的绝对精神，也在他的形上学里面给弄垮掉。为什么呢？因为他所谓的精神作用，在意识形态一有转变时，都是要经过“辩证的过程”，而且对这个“辩证的过程”，原本是应当把它安排在时间的领域中，可是由于黑格尔系深受亚里士多德的哲学之影响，因此便把时间的程序也安排在现实世界上面。

如果我们再从物理世界、生物世界，一直发展到天文世界，甚至于扩展到色究竟天上（拿佛学名词说）来看时，当到达物质世界的顶端时，那已经不是我们地面上的时间观念了，而是属于一个永恒的世界。因此，我们可以说，在时间上面的变化历程，如果变化到最高顶点上，到达最高的精神世界上面时，根本就不是我们这个现实世界的时间概念所能接得上的。不过在那个地方应该有一个大的分水岭，也就是说现实时间系统与永恒世界在那个地方是衔接不上。这样子一来，便可以看出黑格尔与亚里士多德一样，当变迁发展的世界，不断的提升发展到色究竟天之后，在那个上面便使哲学之道穷矣。所以这时若要讲哲学时，已经不叫做哲学了。因此这时亚里士多德就要把哲学化为神学，在化成神学之后，又认为人类的理性止于此矣，因而要交给上帝。然而哲学家又不好意思做上帝的代言人，而上帝呢？他又不会说话，根本就不能发表他解决这些问题的方案。因此，当亚里士多德把哲学交给神学之后，哲学就无从可谈了。而黑格尔跟亚里士多德一样，他把哲学交给神学之后，因为哲学家不便代上帝立言，他的思想体系也就这样地垮掉了。

假使我们了解西方哲学的这些发展，再回过头来看中国佛教哲学的三论宗上面，从姚秦时代发展到六朝，尤其从南朝的梁陈时代，一直发展到隋朝，可以说是源远流长，所以到了吉藏大师就变成最圆满的体系。但是因为吉藏说哲学时要凭借智慧，而智慧是理性的

表现，然而到底要依据什么东西来支持这个理性呢？这在他的著作系统里面，我们却无法找到。因为这种理性发展的支柱无法找到，所以这一套思想体系发展到初唐以后，就马上不再发展了，这都是由于哲学沦为支柱所致，而唐以后就变成为绝学了。

3. 天台宗以心体为中心的机能哲学或体质哲学

因此，天台宗的兴起，其实就是要拯救三论宗所产生的缺陷。如果要探讨天台宗哲学的起源，就要追溯到北齐的慧文禅师为初祖，而继承这一禅观法脉的就是南岳慧思禅师，应该可称为二祖。唯就天台宗全部成立的体系来看，浙江天台山大弘其法而且是集大成就是第三代的智顗大师，他很圆熟地结集湖北江陵及华南（南京）佛教思想的大成。慧文系依《大智度论》来修禅观，其用心钻研的情形，用来作为了解天台宗哲学的立场，是不可忽视的。而南岳慧思与智顗两师对于《大智度论》也颇为重视，从他们的思想及著作中便可得知；而慧文、慧思、智顗之间，仍有一贯的思想脉络可寻。然后有章安灌顶、荆溪湛然一直发展到中唐时代，不仅仅在出家人里面有许多高僧在承袭这个法脉，甚至还有在文学家里面像韩愈的先辈梁肃，也承继这一个思想体系。他曾经把智顗很繁杂的思想体系，一一给予系统化、单纯化，应用很优美的文字把它表达出来。我们再看像宋代的志磐撰写《佛祖统记》（五十四卷），或者是元代念常所集《佛祖历代通载》（二十卷），可以说是不断的推演天台宗的这一种思想。一直发展于宋、元、明、清等代，而使这一个思想从未间断。

对于这一个宗派之所以能够源远流长，就是由于这一个思想的发展之后，除了在思想成立的缘起因由有其理路可寻外，可以说是烘托出一种能滋生一切思想体系的基本概念。这个基本概念就是以心灵来作为支持一切的枢纽。

从这一方面看来，如果以西方的哲学名词来说，便可以知道三

论宗同天台宗有很大的差别。因为在西方的康德哲学或黑格尔哲学的一部分，都可说是唯心论。这种唯心论的发展，都是根据理性的超升来作为思想发展的过程。换句话说，如果我们用近代怀德海所惯用的名词来说，而这一类的哲学就叫做“功用的哲学”、“机能哲学”，亦即是“历程的哲学”。康德的哲学同三论宗的佛学，都可以叫做“机能哲学”同“历程哲学”。但是等到天台宗哲学起来后，就提出了一个根本的口号，譬如智𫖮的一部大书《法华玄义》，他说“心为法本”。所谓“心为法本”就是说在一切事法的程序背后有一个支持它的根本体质，这个根本体质就是“心灵”。在“心为法本”的观念之下，他进一步提出，在思想的发展历程上，不论是纵的发展、横的发展，乃至于思想的圆成，都是以这一个为根本的作用者，也就是在这个根本作用的背后有一个根本的体质。

这样一来，我们看他不论讲止观也好、讲权智也好、讲实智也好，一切都是“心体”的妙用，如此才有“一心三观”的说法。所以我们可以看出天台宗的哲学，它不仅是“历程的哲学”、“功用的哲学”、“机能的哲学”，而且应该是“体质的哲学”。

二、从佛教各经论看天台思想之特色

1.《大般若经》以无所得为正观

在这样的一种情况之下，我们可以说，天台宗的思想发展，势必要凭借一大堆的经典才可以附和，像《大般若经》这一部经王是不够的。因为在《大般若经》里面讲智慧时，是依据理性不断的向最高的地方去发展时，它都是只能表现智慧的作用，而智慧的作用却靠不到体质的观念上去。倘若一靠上时，马上就变成思想上的谬误，它是不容许任何执着与滞留的。所以在《大般若经》的经典里面，它最后的要义，就是要彰显出以“无所得为正观”。因为一“有

所得”就变成有所留滞，那么在思想上就被留滞在那里了，变成一种虚悬，自然是不准任何的思想靠到一个心体，也不准它靠到一个境界上去。因为如果一旦被靠上了之后，就变成思想上的停滞，也就是思想上的死亡。就像《金刚般若波罗蜜多经》所说的“应无所住而生其心”，因为“住”是无所可住，而且“凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，即见如来”，这才是《大般若经》的根本意义。

所以从佛教的发展看起来，《大般若经》尽管为经王，但是它仅能代表大乘佛教的终教，并不能代表大乘圆教的思想。所以在这以后的中国大乘佛教像法相唯识宗，却把一切的知识作用都靠到阿赖耶识的如来藏上面去，但是这是否能靠得上呢？这在法相唯识宗里面也是具有很大的问题。然而要探讨此一问题，至少要把握这一种作用的哲学，一定要靠上一个正确可靠的凭借，靠到法相唯识宗的如来藏或者是阿赖耶识上去。再有像以后的华严宗哲学，它也是依据一部《大方广佛华严经》的经王为凭借。为何又说它是另外的经王呢？到底这又是什么经王呢？因为该经是说“支持宇宙里面的一切森罗万象，固然是理性，但是那个理性也有它的根本凭借”，就是所谓“一真法界”的佛性。而那个佛性也正是心，是一种客观的心体。把那种东西当做起点，然后再讲“缘生法”，因缘故有，无性故空，由于无自性就是由因缘和合而成。因此便说一切缘生是以“佛性”为起点。所以从天台宗到法相唯识宗及华严宗，都要依据印度原初的经典为凭借。

因此，我们发现天台宗除了依据大般若经典之外，还要依据四论宗的四部论：即《中论》、《百论》、《十二门论》及《大智度论》等这些论典；而经典上便以《妙法莲华经》及《大般涅槃经》为最重要的二部大经。这有如法相唯识宗也要依据《解深密经》、《楞伽经》等六经十一论来作为依据。而华严宗也必须依据六十卷《华严》、八十卷《华严》、四十卷《华严》来作为它根本理论的凭借。

如果以这一种说法来看，首先我们可以从大乘经典中的《大般若经》来说经、律、论三藏，或者是从三藏来讲三乘：声闻乘就是小乘，缘觉或独觉乘稍微高些为中乘，但是尚未达大乘，纵然是可以发展到大乘，但是它必须要把一切世俗的思想体系转变成为智慧，然后才能使凡夫变成菩萨，菩萨在达到法满的般若妙境时便与菩提相应，就变成大菩萨，甚至可以开始成佛。但是在这里面还是与小乘对立，与中乘对立，仍然只不过是三乘中间最高的一种，这就是所谓的“大菩萨”，也就是经由大思想家而变做大菩萨。如此在那个地方讲般若时，便说“般若为诸佛母，方便以为父”，它可以产生佛，但是就大菩萨来讲，它究竟还不是佛。

2.《法华经》所开显佛陀的一大事因缘

可是如果再看《妙法莲华经》的时候，那就大不相同了，我们可以从该经中看出它从印度哲学思想上面产生了很大的转变。这个转变就是说它要设法为小乘佛学的思想、中乘佛学的思想、大乘佛学的思想找出一个归结。这个归结就是凡夫变做菩萨，菩萨变做大菩萨，大菩萨一定要成佛。而且在《妙法莲华经》里面后面几章谈到授记时，都是说大菩萨的德性、品格都已经达到最高成就的时候，就需要经过佛陀来认可与印证。这就等于研究院的毕业生，无论具有多大成就，倘若还没有获得毕业文凭时，自然毫无凭据值得印证。所以授记就是佛陀对于其弟子们的认可，确认弟子们已与佛取得平等一如之境，这在佛学上专门使用的名词就叫做“授记”，这是别的经典所没有的，而且只有《妙法莲华经》才有的。

另外，在《妙法莲华经》里面，并说明他出现于世界的因缘。该经说：“诸佛世尊，唯以一大事因缘故出现于世，为欲众生开佛知见、示佛知见、悟佛知见、入佛知见。”对于释迦牟尼出现于世间的一大事因缘就是开佛知见，也就是说要帮助一切众生去了解他们都具有佛性，人人都本具有自家宝藏，无奈被埋没于尘劳烦恼的垢染

心中，故开佛知见就是开展每个人本有家珍，使得离垢清净而得智慧，以开展众生的思想，一直达到最后圆满的归宿。因此，《妙法莲华经》在佛学上面就由此而展开一大套思想，这一大套思想就是要指点人类应当依教观心，依理奉行，只要回光返照，日久功深，自有豁然贯通，悟知自己本来是佛的时节，才知圣凡不二、生佛平等，而终极的目的就是要成佛，这是如来出世的一大事因缘。

从这一点上面看起来，以前在佛学上面讲三乘教，即所谓小乘、中乘、大乘的并列与对立，现在要一一给他们一个最后的统一，这个最后的统一之后，就不能再叫做三乘了，而应该叫做 ekayana（一乘）。这一乘即是要使人脱离凡夫的地位，使他变成为菩萨、大菩萨，最后如果不能成佛，就等于是宗教上面的一个根本的失败。因为佛教的最大目的就是希望一切有情众生都能圆满成就佛果菩提，也就是人类生命的觉醒而获得精神人格的最后归宿，使他们都能达到与佛平等的境界而成佛，这可以说是一乘佛教的根本教义。所以我们说天台宗的思想就是会 triyana（三乘）而归 ekayana（一乘）。于是一切的思想都要变做与佛的思想是一模一样了。像这样的思想观念，就是《法华经》里面所说的“开佛知见、示佛知见、悟佛知见、入佛知见”。

3.《涅槃经》所开展的常住佛性

从这样的思想，然后再展开来看以前的小乘佛教的声闻乘、中乘佛教的独觉或缘觉乘同大乘佛教等，都还是在他们的发展过程之中，还没有达到他们应有的归宿。虽然我们可以说山川草木，都可以成佛，但是倘若对于宇宙万有都还没有做到拯救的工作，那也就不用谈了。因此，《法华经》不仅是“会三乘归一乘”，而且还要“开权显实”。也就是说，从发展的过程中，让它逐渐去接近最后的终极目的，但是就以《法华经》来说，却还是没有到达最后的那个终极的目的地。因为如果真正要达到那个终极的目的，还是要找出

另一部经典来做凭借，这部经典就是《大般涅槃经》。关于这部《涅槃经》在三国时代，支谦避乱到吴国，被孙权尊称为博士时，就开始被译出，当时称为《大般泥洹经》。这部经在当时的中国人内心中还没有生根，而且翻译的文字也不完整。可是倡导顿悟禅的道生是一位非常有见地的人，他在研究《妙法莲华经》同其它的经，像《璎珞经》及《十地经》（为《华严经》的支分经）时，他就开始倡导“一切众生都可以成佛”，包括一阐提（罪大恶极如五逆罪）都可以成佛。这“一阐提”是指根本没有宗教信仰的人，甚至是反对宗教的人。但是道生却说一切众生都可以成佛，连一阐提包括在内，都可以成佛。道生倡导这一种主张是在姚秦时代，即东晋末年。但是他的这种主张却为当时所不容，认为他是离经叛道的邪说或怪论，因此大家便群起而攻之，并把他放逐到南方。于是道生就赌他的头颅，他说：假使把所有佛教重要的经典都翻成中文，要是没有这种思想，我就把头颅拿下来。

等到后来北魏时昙无谶（纪元三八五～四三三）把《涅槃经》翻译出来，虽然翻译的文字并不顶好，但是文字比较完整，果然在《涅槃经》中说：宇宙万有，连一阐提在内都可以成佛。由于这部经典的翻译文句欠文雅，后来到了六朝刘宋时代的大文学家谢灵运，再重新加以修订，就成为南朝以后颇为流传的《大般涅槃经》，是四十卷，比较完整。《涅槃经》是佛陀一代说教的最后期的经典，它在说明万有众生都是具有平等佛性，法身是常住不灭的入涅槃境界。单就这一点上去看，便可以得知本经才可以使佛教的宗教目的获得圆满的成就，所以对中国佛教的影响非常大。

于是天台宗的思想，不但要利用《妙法莲华经》，更充分使用《大般涅槃经》来作为其开宗的理论根据，所以在天台宗于智者大师之后的两位大宗师像章安灌顶就曾经很仔细地研究过《涅槃经》，完成《涅槃经玄义》、《八教大意》、《观心论疏》等著作。另外一位是

湛然，他发挥了《涅槃经》的要义，首先综合《涅槃经》里面的思想，然后再加以阐发扩大，因为在《涅槃经》中是为了阐述一切有情生命都可以成佛。譬如说湛然在其《涅槃经玄义》中便发挥道：为什么只是局限于有情世界的人类才可以成佛，为什么不把佛教里面大慈大悲的主张扩充到能够囊括宇宙里面所有的一切存在？譬如湛然在《法华文句记》里面便论证生物界中，连微细的草木都具佛性。或者说，我们到山上去开矿，所开采出来的顽石，不仅仅是大理石，连一切的花岗石、化石里面都含有佛性。从这一点上看来，便可以把宇宙万有中的存在意义与价值都一一地给予提升了，让它提升到神圣的地步。这在中国的大乘佛教中，不仅仅是引权归实，而且要回过头来，在《涅槃经》里面要泯灭一切。因为如果你把小乘佛教的境界还让它留在后边，中乘境界也还在后边，大乘境界还仍然留在后边，这就有如许多人在走到天国的门口便停下来，他不愿意进天国，不能入涅槃。

所以我们由此可知，天台宗的唯一要义就是要根据《法华经》，追溯到过去成佛的种种过程，要与那个过程泯合为一，甚至将它给化除掉，那么剩下来的就是可以令整个宇宙中的一切，都一一地变成涅槃境界。因此我们要知道，当一切的一切都变成涅槃的境界时，那么在那样的一种境界里面，才可以讲普遍精神的平等、万法平等、人与人平等、人与佛平等、佛与佛平等、佛与众生平等。这样子一来，那么一切阶级的对立性都给化除掉了，然后到了最后再以《涅槃经》为根据，把过去成佛过程中所遗留下来的种种痕迹，所经过的种种境界，一起将它们点化，使它们都变成神圣的领域。然后在那个领域里面，释迦牟尼佛绝不会说我是神，你们都是众生，然后在那里显现出阶级的差别对立了。

其实，这在以后中国禅宗的发展里面便可以看出，禅师们会认为：假使我们把握不住佛教的真正精神，就会落入崇拜偶像的宗教

信仰中，反而会将佛教积极入世、自利利人、自行化他的真精神给丧失掉了。于是会认贼为父，认假为真，便拿金子来做一尊佛像，拿木头来雕刻一尊佛像，拿泥来塑一尊佛像，然后再跪在这些偶像面前去崇拜，如果是如此的话，便会形成虚妄的佛教，所以禅宗的祖师们便说：金佛不渡炉、泥佛不渡水、木佛不渡火。这就是说拿金佛放到火炉中一烧就化掉了，泥佛一放到水里面也自然就化掉了；同样的，把木佛视之为木材来烧，也会被烧成灰。这就是说，真正的宗教信仰，千万不能把它当做一种宗教的偶像崇拜就算是满足，而是应该要去体会它里面所含藏的真正精神，才能够把自己的生命、自己的人格、自己的人品都提升到那个最高的贤圣的精神成就上。在这样的一种情况，我们才能够说一切的宗教领域，甚至对偶像的崇拜精神，都可以变成一种不朽的精神。

4. 天台宗在中国佛学中有独到的见解与贡献

所以我们要仔细去探讨天台宗在中国佛学中的发展上、宗教上的进行历程，确实有许多独到的见解与贡献。因为它为了达成某一个目的，就把《大般若经》的这一部经王，透过三论宗、大智度论的思想，而过渡到另一部以《法华经》为经王，然后到了最后企求出一个真正的目的就是《大般涅槃经》，如此才算完成它们整个宗派的理论体系。在其体系里面，它是要把整个的宇宙万有，一切的一切都要令它提升到最高的精神领域与精神的价值妙境，才能够算是完成它的宗教目的。

换句话说，它首先是由空观思想来确定天台宗“圆融相即”的特质。从二谛观而进到三谛观，这是天台宗的三谛圆融观所发展的一种倾向。本来，肯定即是对另一物的否定，而否定也正是对另一物的肯定，并不是互相矛盾的现象。然而天台宗以中谛来作为双遮空假二边之义，故云“空”，而中谛有双照二边之义，故云“假”，但“遮”“照”的“中”，还不算是究竟，因为真正的“中”是超越

遮照，同时又可以成立遮照并不矛盾，这才是三谛圆融的中道。从哲学方法上去看，三论宗是有破无立，因为它的破就是立；而天台宗的学说是有破有立，而且有具体的世界观与修行的程序。经南北朝到隋代，才发掘法华思想的究竟价值，经过综合、统一诸家判教而开展成五时八教的判教体系，自然会确认《法华经》为纯圆独妙，会三归一，开权显实的一乘宝典。如此奠定了《法华经》为经王的地位与价值，令高僧大德在法华系统的研究，历千余年而不衰者，就是天台宗又吸收了涅槃常住不坏的平等思想、净土的思想，乃至方等部的各系思想于一炉之故。

三、从天台宗的发展看学者在修学上的态度

如此，我们要谈到天台宗二百多年来的发展历程中，自然要特别提出几个主要代表人物出来。首先要介绍的是北齐的慧文禅师，但是他的生平史料与思想并没有完整的被留传下来。我们现在只能从《摩诃止观》、唐《高僧传》及宋代志磐所撰著的《佛祖统纪》里面，可以略见其一二。根据《摩诃止观》中记载他在修持工夫上是专攻《大智度论》，而《大智度论》为《大品般若经》的释论。这时他又发现《大般若经》中，有关于一切智、道种智和一切种智的句子。必须经由一切智始能获得道种智，由道种智始获得一切种智，由一切种智始能断烦恼习气。而《大智度论》中注释为三智实在一心中得，故后世便认为慧文融合《中论》的“因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义”四谛偈而创立一心三观的法门。而唐《高僧传》仅称慧思拜慧文为师，学成后创立法华三昧之说。由此可知慧文必定是因专研《法华经》后始倡法华三昧，才有这种可能。而历代相传法华三昧与一心三观，系自慧文禅师以来便代代相传。也可以说，由于慧文一心一意的专研修持，而能够把握一个

心灵，然后由此而展开成一种思想程序，对于这样的一种思想程序，他都能够专心掌握其发展历程，创下觉心、觉寻的禅法。除此以外，我们便不能晓得慧文对天台宗思想的真正贡献在什么地方，因为我们欠缺可供参考的文献，然而历史上记载，北齐慧文为天台宗第一代的名义祖师。

第二代的祖师是南岳慧思。他是南豫州武津人，专攻《法华经》达十年之久，他有许多短篇著作流传下来，譬如像《法华经安乐行义》、《诸法无诤三昧法门》、《随自意三昧》等。同时还有一部很重要的书，叫做《大乘止观》，为修持摩诃般若时，所要应用的止观法门。记得从前冯友兰曾说慧思的《大乘止观法门》是伪造的，并不是他作的。因为冯友兰认为慧心在隋代初年不可能会看到《大乘起信论》，然而在这一部书里面所引用的许多论据是根据《大乘起信论》。其实这可以说是冯友兰自己不了解，才会误认它为杜撰。虽然一般人都认为在佛教的经典中均误认这部书的存在时间，是由印度真谛三藏翻译后才被流传下来。可是真谛三藏是在梁代经由广州而来到中国，在陈代时他就到了长江流域，而这个阶段中翻译了《大乘起信论》。假使从这一点上去看，慧思是隋代的人，在慧思以前就已经有许多人提及《大乘起信论》这部书，譬如像隋代的慧远（不是晋代那个慧远）就提到《大乘起信论》。所以如果从时间的立场去推算时，这时慧思刚刚好是在中年时代，而这一部伪书已经在长江一带开始流传了。因此，就时间的发展立场去看时，并没有前后不相接的地方。

所以如果就这一点来看中国学术界最近几十年的发展，可以说都犯了一个通病，这个通病就是头脑简单而产生苟简法的谬误。唯其头脑简单，才使他们对于复杂的思想无法加以承受而不走进去，所以才会有许多人专究考证。但是真正讲考证的人，却又不能体会到像戴东原所说："一切德目，齐应以古证"，也就是说要讲考证，

必须提出证据来。然而由于社会的发展日趋复杂，人们为了要吻合这一个复杂环境，所以在提出证据来时，必须从各方面面面俱到，不论是上上下下、前前后后，提出许许多多的证据来一一给予考证，只要万一遇到头脑简单的人，他根本就不能把握许多复杂的证据，因为这些单纯的证据才能吻合那种头脑简单人在心智上的了解。这样子一来，因为只是提出单纯的证据，所以他所能见到的资料非常有限，利用其有限的识见来下结论，其准确性便可想而知了。因此，近代的许多专究考证的思想家，假使阎罗王要想考究他们的轻重分量的话，一定先要把这一群人都送到阎罗殿里面去打一百板再说。

譬如像某些中国学者，在考究“六经”的出处问题时却始终还是有许多模糊不清，但是唯独一谈到《周易》的传承方面时，却很清楚的记载下来，从孔子到第二代的商瞿，然后是第三代的馯臂子弘，一直到西汉初年第六代的田何，以及在汉武帝或司马迁时，为第八代的杨何，这在《史记·仲尼弟子列传》及《孔子世家·弟子列传》中都写得清清楚楚。但是偏偏有某些专门研究中国历史的人，对于自己本国的自家宝藏不去研究，开口便说《易传》是假的。这种人阎罗王一定要打他一千棒，因为对这些研究中国历史的人，都不讲中国历史上最可靠的证据，这不是非常滑稽吗?

最近我还看见一位专门招摇撞骗的人，他被应聘到“中华文化复兴委员会”去作一次专题演讲，他一开始所讲的第一段话就有了三个错误。譬如他说《大戴礼·大学》篇，是宋儒所认为的为圣人入德之门。我们都知道，在目前所传下来的《礼记》一书中，有一种指戴德所传的，又称为《大戴礼》，目前《大戴礼》只剩下原本的从四十一篇到八十篇的三十九篇（其中又佚失四篇），四十一篇以前都亡失了。至于是在什么时候亡失的呢? 根据考据来推断，应该是在六朝、北周年间就亡失掉了。因为北周卢典在注这部《大戴礼》时，他是从第四十一篇注起的。而现代冒充讲历史的人，连《大戴

礼》与《小戴礼》都分别不清楚，连《大学》从什么地方来的，他都不清楚。某些像小说里面所讲的话，至于“壹是皆以修身为本”，这是《大学》里面的话，可是朱子在南宋时代才把二程子所说的《大学》者，是人德之门加以发挥，也可以说这是南宋时代才有的。

因此，从西汉汉宣帝时代所记载下来的《礼记》，传到六朝北周年间已经散失了大部分，那么以后所流传的《大戴礼》同《小戴礼》便形同不分。其实，《大戴礼》是在西汉时代汉宣帝年间，由戴德所记。那一位演讲者居然说这里面已经记载了南宋时代朱子所讲的话，可见他在学问的素养上是多么糟。可是他却偏偏不知耻，还敢上台去演讲，今天在这里讲，明天到别地方去讲，到处招摇撞骗。像这样的人，阎罗王如果有灵的话，硬是要把这个人的头给割下来，才能够洗刷掉他对中国学术界的羞辱。从这一点上来看，在中国的学术领域是浩如烟海，如果我们更加谦虚，一点一滴地落实在学术文化领域中，去亲自体验，自然能有茁壮的一天。所谓“知之为知之，不知为不知，是知也”。千万不要到处招摇撞骗，去危害青年的心智，把错误的思想装到青年人的脑海里，反而在那里高举着考证的招牌。其实他连举证的能力都没有，请问他又将如何去“考”呢？

有了以上的了解后，我们再回过头来，为何冯友兰说：《大乘止观》是假的，而不是慧思的作品，这是因为该书中引用《大乘起信论》的作品，可是他不晓得隋代慧远大师老早就引证了这一部书。虽然我们可以说《大乘起信论》是伪书，但是它却是一部有价值的伪书，它应该是属于中国人的作品，而不是从梵文翻译出来的。如果就文字的撰写这一方面去看时，它比真谛三藏所翻译过的那些经典还要通顺流畅，而且非常紧凑，完全是消化印度的佛学经论才提出来的，是一部中国文字所撰写的著作，非常流利典雅。如果我们再从佛学思想的领域去看，便可以看出这本书里面冲突矛盾的地方很少，真正具有理论困难的地方，不太容易被发现出来。

四、宗教上善恶二元对立的难题

从如来藏系的经典被翻译而引进到中国来之后，在佛教的思想领域上将会产生一个很大的问题。其实这个很大的问题也正是全世界的宗教上所面临的很大困难，那就是如何来说明恶的起源问题。虽然一切宗教的最终目的都是要救人救世，为什么他们要救人救世呢？因为在现实世界上面有许多的罪恶不断在发生，而且人类生命的领域当中处处都充满着罪恶。因此每当我们遇到现实问题时，就要追问：到底这个现实世界的罪恶是从什么地方产生的呢？人类的罪恶根源是来自何方呢？面临到这些问题要解决时，最后势必要归之于宗教家来解决，然而在各种宗教领域上又各自有其特殊的解释方法。譬如在希伯来的宗教会讲它为堕落，于是就产生与上帝对立的魔鬼出来；而波斯教中的袄教，它根本就是属于二元论，它老早就假定在世界上面不仅有善神存在，同时也有与善神对立的恶神存在着，这就是宗教上面的二元论；在伊斯兰教方面，也是如此。

对于这一个问题所产生的不同解答方式，自然都有它的文化背景，像在希伯来的宗教上面有 *Book of Genesis*（《创世纪》），在这本书上就提出这一个问题来，然后再找出解决这个问题的不同方法。后来有很多的神学家与哲学家对各种的解释都不表满意。到了中世纪末期有一位德国的宗教家 Boehme 还假定“上帝与魔鬼同在”，因此便提出 God-Lucifer 这样的一个复杂观念。为什么会这样子呢？这就是表示对于罪恶的来源甚早，绝不是后起的思想。

如果我们再回到佛学上面来看时，像在《般若经》里面便认为尽管现实世界充满了黑暗，但是那些黑暗并不构成罪恶。至于在其它的经典中像《法华经》或《涅槃经》里面，也找不出有关罪恶的问题，只是在如来藏系的经典里面才存有这些问题。我所指的如来

藏系的经典，最主要的是指《楞伽经》。在《楞伽经》中讲五法三自性、八识二无我。在八识中的第八识为阿赖耶识，阿赖耶识原本是一个单纯观念，现在被化成为复杂的观念：一个是如来藏，它是指神圣的、纯善的；第二个是藏识，在这里面就含藏着许多罪恶的种子。现在这两个融合在一起成《楞伽经》里面的“如来藏藏识”，具有善、不善因。书中便拿这样的一句话，把世界上面善的价值来源，都归到如来藏，把恶的来源归到藏识，而令这两者同时存在。这就等于西方宗教思想中像德国的神学家 Boehme 所谓 God-Lucifer（上帝与魔鬼同在）。这种说法，在理论上面说起来是很方便，但是在宗教上面，我们可以说，凡是持这一种说法的人，他的内心究竟还是不定的，未免有点亵渎圣灵。因为当他提出魔鬼同上帝同住的这一个概念时，无形中就已经提升了魔鬼所具有的资格。但是对于上帝来说，这等于是亵渎了圣灵，所以在他的内心总是不安的。但是假使不这样办，或者说假使世界都是善的，人类都是善的，那么宗教的存在理由将会发生问题，因为到了这时就根本不需要宗教了，这是由于它已经没有拯救的对象（众生）。倘若世界本来就是善的，人类生来也都是善的，整个世界所展现的是天国的理想境地，这时又为何需要宗教呢？因为宗教之所以成为宗教，其理由就是为了拯救世界上的黑暗与罪恶。假使我们对于罪恶没有法子安排，那么那个宗教是不圆满、不究竟的，另外假使世界是纯善的话，那么宗教就是有，也看不出它存在的必要性。

五、论真谛于印度佛教末期将数论派思想传入中国

在这一种情形下，就以佛教的发展来说，如果要讨论这个问题的话，在原始的佛教领域中还没有显现出对这问题的发展，一直要等到佛教的哲学思想比较成熟的时候才会面临这个问题。其实它所

面临而提出来的，就是如来藏、藏识的观念。如果就从印度佛学的发展上看来，如来藏，藏识的系统，在发展上是属于后期的思想。可是为什么在中国的六朝时代，就会产生《大乘起信论》这一部书呢？在这里我们首先要晓得真谛三藏这个人，他是从印度来到中国的印度佛学家。可是在那个时候，印度的佛学已经开始衰退了，在当时的思想上要重新恢复到古代的婆罗门哲学与宗教。然而在这种复古的过程里面，对于原先所具有的婆罗门哲学中的《奥义书》的思想、四吠陀的思想，这些思想，在佛学鼎盛时已经衰退了。不过在复古的发展中所兴起的并不是婆罗门原来的正宗宗教或正宗哲学，而是受了古代婆罗门思想的影响下所产生的另一种思想体系，这种思想体系就称之为"数论派"。

有关"数论派"的思想体系中，它含藏有一套哲学被引用来说明宇宙万有的起源问题。他首先就是假定有一个 pure parasha（纯洁的精神大我），这个纯洁的精神大我，可以说是代表着印度古代婆罗门思想中的"大梵天"。但是在婆罗门时代的那个"大梵天"，如果就宗教的立场上去看时，它不是 transcendent religion（超越宗教），不是 theism（一神教），它是 pantheism（泛神教），因为大梵的力量是无所不在的，这有点像庄子的思想，庄子形容"道是无所不在"，它是处于宇宙里面所能存在的各种现实角落里；也可以说，到处都充满了大梵天所具有的精神力量，因为它是属于"泛神论"。

可是后来因为经过佛教的这一种宗教的革命，从纪元前第六世纪开始，自然就怀疑起这一个"大梵天"所具有的精神；也就是说从原始佛教开始，根本就反对这一种可以贯注到一切现实事物的精神本体，而认为婆罗门教的"大梵天"是一种精神自我，为自我统一性与持续性的我执在作祟，所以要加以破除。因此，当佛学鼎盛时期，婆罗门的宗教思想自然就衰退了。等到佛学发展一个阶段之后，从纪元后二世纪起，到五、六世纪渐渐衰退之后，婆罗门宗教

的思想又逐渐复活了，而大梵天的思想就开始被重视。

但是对于这种重新的被重视，是透过“数论派”的哲学，把泛神教的宗教，改变成为二元对立的宗教。所以他把 pure parasha（纯洁的精神大我）用一个比方来说，就彷佛有一种力量，它可以临照一切的宇宙，也就是说，它就像一只麻雀一样，能够坐在那个高高的山顶上去临照一切世界，而从不下来观看下面的世界，自然就谈不上要管理这个世界。认为如果要管理这个世界，是另外的一个观念，这个观念就叫做“物原”，或者叫做 pradhana（自性），或者称为“种性”。这个“自性”就像近代科学上面所说的 cosmic energy（宇宙的能），以及一切物质的能，等于大的仓库，它贮藏物质发展的一切可能，它可以启发成为活动。一启发成为活动之后，就等于地壳里面所贮藏的一个大的能量，像一座火山一样，在不发泄的时候，你看不出它的作用；当它一发泄出来时，自然就彰显出它本身的作用。对于它所彰显出来的作用，无以名之，就称它为 Maha（大）。这个“大”包括宇宙一切贮藏的能量都发泄出来之后，便产生“大”的作用。

在“大”的作用中，生命便被产生出来，心灵或心意识也被彰显出来，生命上面的各种生命模式，心灵上面的各种精神模式也产生了。然后这个“大”，再从他骄傲的心理上面有所转变，转变之后便会接触到人类心灵上的弱点，而变为“我慢”。于是从“大”变做“我慢”，从这个“我慢”再产生一套思想的范畴，产生“二十四谛观”。虽然它是属于数论派的哲学内容，是一个大的二元对立性，它的上面是一个精神本体，悬空在宇宙的上层，然而它对于物质世界有所解释，对于心灵世界也有所解释，甚至对于生命世界也有所解释，由此而成立了一套有系统的宇宙论哲学。

但是在数论派里面，对于那个“自性”的精神自我，却永远临照于世界之上，并不掺杂世间上面的一切活动。在这个世界上的一

切活动，都是从物原或“自性”里面所发泄出来的，当他的力量发泄出来后，便产生“大”，产生“我慢”。其实这一套二元对立的思想，在印度佛教成立教团时代就已经有了，但是还没有普遍流行。等到佛教鼎盛时期，便把婆罗门的宗教与哲学给抑制下来。然后在佛教本身的思想又衰退之后，那么旧有的思想又重新恢复旧观。但是所谓复古是换另一套方式，也就是指数论派的二元对立。因为这一套思想方式，在那时候是首先在南印度开始流传，而真谛三藏就在那时候从南印度把这一套思想带到中国来。由于当时正是佛学衰退的时候，他自然无法辨别真假，到底哪些才是佛学思想，哪些是与佛学思想对立的。可是在当时中国正处于南北朝战乱的分裂局面，对于传来的佛教经典，尚属于传翻整理的时期，而不是创造的时期。所以到底何者是佛教的根本意义？何者根本就不属于佛教的经典？凡是经由印度所传进来的经典，在中国的佛教界均不加分辨，统统都把它们视为佛教经典。

譬如在佛教的《大藏经》里面，有两部经典绝对不能把它放入《大藏经》里面：一部就是数论派的《金七十论》，这是数论派的哲学；另外一部是 Jainism（耆那教）的经典，它根本就不是佛教，而是纪元前六世纪起于印度的耆那教经典。前者系由真谛三藏所翻译，后者系由玄奘三藏所翻译。后来都被搜集在佛教《大藏经》中，变成佛教的经典。所以我认为《大乘起信论》这一部经，虽然是佛教宗教与哲学上很重要的著作，但是如果从它的理论系统看起来，它不能算是纯正的佛教。假使要把它视为佛教经典，那么它应该是属于佛教如来藏系里面的《楞伽经》的范围所开展的。因为《楞伽经》中谈到善恶二元对立，尚未将它完全消除，所以产生了二元对立，因此在《大乘起信论》中尚属于二元论的范围。那个二元论，一方面是讲心的本体就叫做“心真如门”；第二方面是讲它的作用，不过它并不是指好的作用，而是属于污染的作用，称之为“心生灭门”。

这样子一来，就好像把《楞伽经》里面如来藏、藏识的这两个观念，另外调换一个名词来加以解说而已，而称它们为“心真如门”与“心生灭门”。对于这二门，仍然还没有给予调和，而解消它们之间的对立。

然而当《大乘起信论》在梁代末年产生之后，影响了佛教后期许多如来藏系的经典发展，像《解深密经》、《密严经》及《华严经》比较完整的版本都被传译进来，于是才重新检视这一部书。其实这一部书，在我认为是真谛从印度带来的数论派哲学，只不过是在思想上给了一个偷天换日的手续而已。因为中国在那一个时代，同印度直接接触的机会比较少，而且国家又是处在战乱的阶段。因此在鱼目混珠的现象下，才把不是佛教的经典也认为是佛教经典看待。所以在这样的一种历史条件之下才产生这一部伪书。

关于这一部书里面提出了一个问题，而且是一个很重要的问题，即指：罪恶的来源在那里？假使世界上面真有罪恶的话，那么应该如何才能战胜罪恶？或者应该如何来化除罪恶？这确实是宗教上面的一个很值得重视的大问题。由于有了这种思想的产生，因此以后在中国的佛教思想里面，像后起的天台宗哲学、唯识宗哲学，就不能不面对这一个问题去求得解决。甚至像华严宗的法藏也要面对这个问题去求得合理的处理。同时这不仅仅是中国大乘佛学上面所要解决的问题，从高丽来到中国留学的许多学佛家像太显、元晓及道朗等，后来都成为高丽佛学的大宗师，也都要面对这些问题去求得解决。

从这一个观点上看来，虽然冯友兰讲这一部书是假的，是伪造的，但是他却根本不明了印度哲学及佛学的发展过程，自然不能明了中国佛教经典的传译经过。至于我们现在深受现代哲学训练的人，如果要想从事思想活动的话，千万不要像过去那些冒充的历史家，不讲实际的考证，或只信其异而不信其同，自然会在思想上产生很

大的危险。如果我们要讲考证的话，一定要求充分的证据，应当考虑一切所能获得的有关资料，都要被包括在里面，处处都要涵摄照顾到，然后在审慎的选择上作结论。

六、湛然《始终心要》的要义

经过以上的分析后，我们再回过头来讲在天台宗里面第一位积极思想的创发者南岳慧思禅师。但是在还没有开始讲南岳慧思的思想以前，对于这一套很复杂的思想，如果要想给予全盘的了解，我们是不能从上面往下讲，而是应该采取方便的方法从后面开始讲起。为什么要从后面开始来讲呢？因为在天台宗的思想发展里面，其后起的一位大宗师叫湛然，他曾经写了一篇几百字的文字，虽然它的字数不多，但是确可以称之为大文章，他能够用几百个字把前几代的几代大宗师的思想说得很清楚。这篇文章就叫做《始终心要》。

本来在过去谈三论宗的思想时，是先讲真俗二谛，像吉藏大师就是从因缘相待的方法，说明二谛的无碍自在，然后又化除这二谛，令它变成《中论》所说的"中道"境界，变成思想上的统一系统，消除二元对立的二谛。其方法乃是由于否定和相待之间的存在关系，以彰显出毫无言说的中道实相，这也就形成它的思想特质。现在如果从天台宗的观点看起来，它便会说不仅三论宗所讲的真俗二谛，是处在于一个对立的态度，即使说到中道方面的主张，它还是从印度龙树中观的系统里面产生出来的。在龙树《中观论》的三谛偈，即：因缘所生法是俗谛，我说即是空是真谛，亦为是假名是真俗二谛均为方便说的意思，亦是中道义是由方便说以显中道义的意思。照这样看起来，那个"中道义"也是一谛。所以由"俗""真"然后中道的过程中，不仅仅是二谛对立，而且是三谛并列。但是在三谛并列时，假使我们把俗谛当做 distinct theory（各别的理论）或 defi-

nite theory（明确的理论），真谛也当做一种明确的理论，而中道又是介于各别理论与明确理论之间。这样子看起来，已经不是二元对立了，这用印度的名词来说，就称为“一实三谛”，那是三种思想体系的对立了。

于是天台宗不仅要像三论宗那样，要把二谛对立解消，从二谛观而进入三谛观，成为统一的中道系统。也就是说要把这个三谛并列连成一个系统，然后再把这三种思想体系归纳到一个总概念里面，即圆融三谛观，变成一个，这叫做“一心”。本来二谛与三谛，二者的究竟意义应该是相同的，不过在说明的方式上却有不同的特质，即三论宗的二谛观，以“无滞”为特质；而天台宗的三谛观，以“圆融相即”为特质。二宗的发挥倾向稍有不同。三论的“中”，是经由否定所表现的肯定；而天台的“中”，是在此肯定上再发挥其圆融相即的实相论，其说明的方法是空、假、中的三谛观，也就是说，俗谛是根据某一种观点所成立的一种思想，真谛是从空宗的思想观点所成立的一种空宗的思想体系，然后再把俗谛与真谛归到第三种思想体系。但是这第三种思想体系还是不能够独立；假使把它当做独立，就与其余的真俗二谛没有融解，没有消化。所以要将它们豁然贯通，一起联系起来，是“非一非三，而一而三”的。空即是“俗”“中”，俗即是“空”“中”，中即是“空”“俗”，这叫做即空即俗即中，成为一个整体的思想体系。

因此，在天台宗的形上学里面所开展出来的一种特质，就是“一即一切，一切即一”。不但要消除“真谛”与“俗谛”之间的对立，连真谛、俗谛与“中道哲学”之间的对立也被解消。其结果是一切的一切，都要成立一个和谐、统一的思想体系。这一种说法，在天台宗里面就叫做“一心三观”。如此一来，不论是真谛也好、俗谛也好，或者是中道哲学也好，或者是中道哲学之外，更进一步，更圆满的哲学思想体系也好，都要把它提升起来，以达到一个根本

的 substance of mind（心灵实体）上面去。这种种不同的思想体系，都是从心灵的思想活动中产生出来的。至于发挥这种学说发挥得最为淋漓尽致的，就是第三代的宗师智顗，即号称“智者大师”。而这种思想，一直从隋代发展到中唐时代，才告圆满结束。

所以荆溪湛然所写的这部《始终心要》的小书，一开始就说：“夫三谛者，天然之性德也。”就是说由三谛合并起来，构成一个统一的宗教精神，为圆满的哲学智慧。然后再从最高的地方讲，从后面讲起，即由三论中道的观点讲起，便说：“中谛者，统一切法。”中谛是什么呢？是一个心灵作用的主脑，他可以把世界万有、世界万象、世界万法都网罗到他的主脑思想体系来。

然后说：“真谛者，泯一切法。”这个真谛是什么呢？它是不能够统一一切法。记得以前在大乘佛教里面讲般若宗的思想，像印度龙树的思想及后来鸠摩罗什同他的门弟子僧叡、僧肇、道生等，都是根据《大般若经》讲宇宙的真实，最后都是要把它化成一个基本概念——空性，而认为它是真谛。此地他说真谛泯一切法，泯是消融作用，也就是把思想上的一切限制、一切特点、一切错误，都一一地消解掉。所以这样一来才不谈有，而谈空。它是消极的作用，它是要消除、消解一切思想上面的根本错误，这是拿遮诠来代替一切表诠的限制与缺点。

至于第三层的俗谛是什么呢？在二谛里面的俗谛是面对现实世界所作的一切系统，要给予解释，成为相对的知识系统。他说：“俗谛者，立一切法。”平常大家都看不起俗谛，其实俗谛是我们日常生活所要面临的现实世界，我们怎么可以对现实世界不去了解呢？假使我们要想企求了解，那么我们怎能不应用种种方法去尝试可能对它的解释。从这一方面看起来，近代的自然科学，如果从佛学的眼光去看时，都是俗谛。因为天文学家面对天文世界，数学家面对数理世界，生物学家面对生命世界，植物学家面对草木，矿物学家面

对顽石，可以说各种科学家，他们所面对的都是现实世界里面的重要部分。对于这些重要的部分，我们要面临它时，就需要了解它。假使要去了解它，我们就要设定方法做尝试的解释，做种种的假设来解释它。因此俗谛就是针对着世界的每一个角落，去做系统的了解，去做种种理论上的尝试，这叫做“俗谛者，立一切法”。

现在我们知道这三种独立而又分别的思想体系中，是针对着现实世界里面的一切所作的合理解释，是俗谛；针对着高深的超越世界里面的究竟意义与价值，所起的系统了解的真谛。然后再求取一个折衷的，形成一个更高的、更统一的折衷思想体系，把对于现实世界的解释，及对于超越世界的解释，即在这两种彼此分立的思想体系之间的对立性给予化除，令其落于一个最高的统一系统里面去。

这样子，我们才明白他所说的：“举一即三非前后也，含生本具，非造作之所得也。”也就是说，这三种思想体系，随便从那一点上看起来，都是不能缺少的，你都要面临它，都要接受它。在接受它之后，才能把它里面的对立矛盾性化除掉，变成圆满的统一性，为统一系统。所谓“含生本具”，这是根据人类生命上的根本要求，当他面临现实世界时，倘若现实世界中有缺陷，他必须要求从精神上去获得解放，要求超升，以达到超越世界。达到超越世界并不是开小差，如同我们坐飞机，飞到几万英尺之上的高空之后，他还要降落到机场上面来加油；假使飞机上没有油的话，它没有能源就不能飞，就会堕落毁掉了。

从这一点上看来，这三种大的思想体系，要形成一个统一的、有机的系统，于是就成立了三观。这个三观是什么东西呢？他说：“大觉慈尊喟然叹曰，真如界内绝生佛之假名，平等慧中无自他之形相，但以众生妄想不自证，得莫之能返也。由是立乎三观，破乎三惑，证乎三智，成乎三德。空观者，破见思惑，证一切智成般若德；假观者，破尘沙惑，证道种智成解脱德；中观者，破无明惑，证一

切种智成法身德。然兹三惑三观三智三德，非各别也，非异时也。天然之理，具诸法故。然此三谛性之自尔，迷兹三谛，转成三惑。惑破藉乎三观，观成证乎三智，智成成乎三德，从因至果非渐修也。”从这一段文字中，便可以了解这三大系统彼此之间的关系。也可以说，在天台宗的思想里面，将已有的真谛与俗谛的二元对立，再提出一个更高的思想体系，但是最高的思想体系又容易贬值，贬成与原来的真谛与俗谛对立，所以他就要把原来二元对立的思想体系除掉，使它变做圆融和谐。

然而在这和谐中间要求和谐的再和谐，成为我平常所说的“广大和谐性”。这广大和谐性，就是说这三套思想，都要提升到达一个更高的据点上面去，那个更高的据点就是人类纯净的心灵，都是人类精神的真正体质；所谓把心灵往上面去提升，以接近那个心灵的根本观念。我们看在西方哲学上面，康德漏掉这种心灵体质，黑格尔也漏掉，甚至于像柏拉图终其一生，也永远追求不到这种心灵体质。现在就天台宗的思想上面看起来，它认为：这是人类的根本精神，这个人类的根本精神就是心灵体质。所谓世间一切的森罗万象，都可以拿这个心灵的精神本体作为原动力，而不断的发出作用来。它是智慧、是心灵之光，普遍的照耀无穷广大的一切，令其达成圆满和谐的理想妙境，使人间净土获得实现。

如此，我们便可发现，荆溪湛然的“始终心要”，可以说是综合天台宗整个系统的纲领，其说理的层次分明，理路清晰，可谓为天台宗的思想大纲，只要我们能确实掌握这一个思想理路，便可以了解天台宗是最具有组织体系的佛教宗派。

（讲于一九七五年四月三日）

十六 《涅槃经》的思想特色与《法华经安乐行义》的要义

一、《法华经》在开佛知见上成就一乘

在大乘佛学的领域中，如果就三论宗来讲，《大般若经》是经王。即使就以天台宗的哲学来说，也同样地重视这一部《大般若经》。可是如果就天台宗的究极归宿来讲，它反而着重于《妙法莲华经》同《大般涅槃经》。因为只要我们从天台宗的判教观点去看时，便会发现天台宗的目的是认为当小乘佛教中的声闻乘同缘觉乘被转移到大乘佛学以后，对于三乘佛教的差别就应当被化除而归结到一佛乘。所谓“一佛乘”是指什么呢？它就是说，不但凡夫可以成为各级的菩萨，而且最后就是要归结到成就佛性，这就是“一佛乘”。

因此，不但是以前在小乘佛教中的区别要被化除掉，就连一般的凡夫到了大乘教义里面，也都成为大菩萨，而且也都要会归于“佛刹土”，使他们的精神成就同佛平等，因而在这个世界上面，在宗教的领域上，其最后的归宿都是与佛平等，这就叫做“一乘教”。

然而对于这个“一乘教”里面的重点，可以从《法华经》中的

“方便品”到“譬喻品”中均可找出这一类的思想，所以在《法华经》中就是首先要解说他到现实世界的一大事因缘。

《法华经》说：“诸佛世尊，欲令众生开佛知见，使得清净故，出现于世；欲示众生佛之知见故，出现于世；欲令众生悟佛知见故，出现于世；欲令众生入佛知见故，出现于世。”对于佛出现之后，便可以看出他是赋有某种使命，绝不能仅仅只他一个人才具有这样高的精神成就，一定要使一切人的思想、行动、精神生命以及人格培养，都到达与佛一样，这种精神使命就叫做开佛知见，自然是具有一种神圣的使命。换句话说，这种开佛知见，是要从思想方面开出一个新的领域，精神上面开出一个新的境界，要呼叫一切发大菩提心的菩萨，普度众生，应机说法，使众生在开示悟入佛的知见中，个个都能圆满具足向上的精神人格，最后都能成佛。

从这一点便可以看出天台宗的这一种大乘佛学，不仅仅是大乘始教，甚至还不只是大乘终教，它还要再越一级而要人人成佛，要从佛的慧眼、法眼、佛眼来观看一切世界现象与解释诸种现象的思想体系，以达一律平等。从这一点上去看，我们可以说《法华经》是一部非常值得重视的宝典，最主要的是因为在它的思想领域要会三乘而归一乘。

其实从《法华经》还是没有真正归结，真正最后的归结，我们还要从《法华经》再转移到涅槃的思想领域。在中国开始翻译《涅槃经》是在北魏时代，由支谦所译的《大般泥洹经》，不过这是属于小乘部的《涅槃经》，而不是属于大乘部；而且翻译的文字很生涩，只流行在北方，不能满足南方人的要求。因为南方人经过两晋，尤其是西晋到东晋之后，对于文学的造诣，文字之洗练优美，自然对于流行于北方的《大般泥洹经》的翻译文字并不满意。于是到东晋时代，那些深受西晋文学风潮影响下的思想家，经六朝初年到刘宋时代，就有一位大文学家叫谢灵运，便拿《大般泥洹经》的译文，

透过他那甚深造诣的文字予以润饰。一经润饰之后，就变成非常流利的文字，如此才被六朝时代的南方思想家共同接受。而现存的《大般涅槃经》是在北凉元始元年，由昙无谶所译出，它是属于大乘部的《涅槃经》，四十卷。

二、《涅槃经》中所具有的三项思想特色

从《涅槃经》里面，我们可以看出大乘佛教哲学的思想重点有三项重要的变更：

1. 有情界一律平等

第一项：我们可以说《涅槃经》同三论宗及天台宗所持的态度一样，最后都是以《大般若经》为经王。从这一点上去，《涅槃经》与《大般若经》是有其共同点。因为在《大般若经》中认为佛以慧眼、法眼、佛眼来观照世界时，世界万有一律平等，世界的万法也一律平等，这是《大般若经》的根本思想。而在《大般涅槃经》里面，除了从纯粹哲学观点，以抽象的哲学思想来肯定宇宙万有的平等，而且还作具体的运用到宇宙里面的有情界，然后说一切生命一律平等。从《涅槃经》的说法，就是认为世界上面那些有成就的佛，从佛眼来观照宇宙时，会说一切生命的意义同价值一律平等。这是把《大般若经》里面普遍的、抽象的思想，特别提出来应用到生命世界、有情世界，而认为有情世界里面一切生命的意义与价值是一律平等。

如果我们用《涅槃经》的说法，就是说佛对于人类一致想，这表示他的大慈悲心。假使人类有痛苦，这个痛苦不是很疏远或漠不关心的痛苦，而是像一个大家庭一样，父母亲看见自己的子女处在痛苦的深渊一样。假使这个痛苦不解除，就像自己的痛苦没有解除。从这一方面看起来，佛对于整个世界的人类生命是非常地爱惜的，

他是等视一切具有生命的众生，就像他自己的子女一样的爱惜。因此，所谓的一致想，就是说如果子女生活在现实世界，堕落到黑暗的深渊中去，堕到痛苦的领域中去，他一定要想办法去拯救他们；假使他不去拯救，那就如同他自己的子女处在黑暗、痛苦中一样，这就是对于整个世界人类的一致想。这也就是《大般若经》万法平等，在有情世界具体的应用。

2. 常乐我净的永恒哲学

第二项：如果我们再追溯到印度原始佛教、小乘佛教，或者由小乘佛教转化成为大乘佛学时的思想，在这两种佛学思想的发展上面，便可以看出印度佛学对印度原始婆罗门的宗教与哲学是属于一种革命性的思想体系。我们到底要从那一点去看呢？我们可以从婆罗门对宇宙一切的一切，从他的来源到他最后的归宿，都认为是掌握在大梵天为一永恒的本体，可以生养宇宙万物。而从大梵天里面，再看大梵天本身又是一个永恒。假使大梵天是一个永恒，那么经由他所生产出来的宇宙万有，也应当是永恒的。从这一点看起来，印度传统的婆罗门宗教与《奥义书》哲学，都是一种永恒哲学（philosophy of eternity）。但是从佛教的立场来看，他不但要否定大梵天的永恒性，也要否定万有是从大梵天里面产生出来。针对婆罗门教所说的观点，佛教提出来的理论叫做法尔而有。法尔而有是什么东西呢？系由中国魏晋时代就中国道家的思想上看起来，是一个大的自然主义。所谓宇宙万有并不是万有之外另外还有一个精神本体所产出来的，而是它自己本来就有，本来就存在，而且是依据他本来的存在性，在那个地方自然演变出来。

于是佛教的思想就马上把宇宙万有由永恒世界投到时间之流里面去，然而宇宙万有、宇宙万象在时间之流里面，是属于变化无常的。这样子一来，我们就可以说，佛教的这一个革命的宗教与革命的哲学，他们要在思想上面成立一个暂时性的普遍世界，要产生一

个普遍的时间性，然后从时间的辗转变化中去看万有事物在那个地方演变，这便把大梵天的理论凭借否定掉了。所以从原始佛教、小乘佛教，到大乘佛学里面讲宇宙是生灭变化的无常性，形成一个变易哲学。从小乘经典到大乘经典都是在表现这种佛教的思想特色。

但是自从《法华经》提出一乘佛教之后，就把宇宙万有从辗转变化的时间流转里面提升到彻底的精神发展的层面，将宇宙万化的流转，交到永恒世界上面去。这个永恒是说，从佛的慧眼、法眼及最高智慧的佛眼来观照世界，世界不是幻化无常的变化，而是永恒不变的。换句话说，佛教的最后修养又要把宇宙里面的精神主体，像佛与大菩萨，乃至一切有情众生，在他们的精神变迁发展里面，最后又要把它引到永恒世界。所以对于原先存在的《大般涅槃经》，同其它一切大小乘的佛学经典所对立的论点，忽然就消失了。

因为在《大般涅槃经》里面所说的常、乐、我、净四个基本观点，是说宇宙是常，人生是乐而非苦，我不是执，而是把小我化做精神的大我，拿自己来加以肯定。这样子一来，佛教对于宇宙人生就完全改变了它原先的口气。在小乘佛学里面一遇到外界的宇宙便要加以诅咒、厌恶，面对人生界认为是苦的，为束缚人类的根源，所以要诅咒而出离。但是等到佛陀最后讲述《大般涅槃经》时，却一扫前面的一切论调，反而要肯定宇宙人生是常、乐、我、净。这表示，原先在小乘佛教、大乘始教、大乘终教里面，对于整个宇宙人生的观感与评价都一起给转变过来。

这样子一来，在佛教原先所反对的婆罗门教与婆罗门哲学的那种永恒哲学，现在又要重新加以肯定。照这样看来，我们接着要问：佛教的革命岂不成为假的革命？因为原先假设宇宙是无常，现在又说它是常；原先认为人生是痛苦的，现在又说它是快乐的；原先说它是黑暗的，现在说它是清净光明的；原先说它变化无常的，现在说它是永恒的，这岂不是自相矛盾吗？

现在就以《大般涅槃经》来说，从纯陀品、哀叹品、四相品一直到后面的狮子吼品，都一直在辩护这问题。到底它要辩护些什么呢？他说佛学这一种宗教，这一套哲学是一种医治的药方。当他说无常、苦、空、无我时，表示小乘佛教的根本思想同发展成为大乘始教的思想在面对现实的宇宙、面对现实的生命，尤其是对于人类而言，是面对人类现实的生命。假使郑重观看现实的世界、郑重的观照现实的生命，看出这个世界是病态的世界，而生命也是病态的生命，所以才会说它是黑暗、痛苦、灾难、罪恶、无常。从思想上看便可以寻找出它的根本错误就是我执。所以从这个观点上看，是针对病情来做诊断，就世界的真情实况，还其真情实况来。

但是自从《法华经》宣讲之后，有情众生统统开佛知见，一一被教导而成为菩萨同大菩萨的地位，并且也都一一授记能够承当被颁发给毕业证书，把他们一一引到佛地了。这就是说对六间的人能应病与药或开出药方，让全世界的人都能识病知药，如此他们的病痛都一一给抵消了，自然就恢复了健康。然后再面对具足健康世界上的健康人类，在他们的生命领域中，就用不着再说过去的那些病态。因为那些病态统统给医好了，自然都具足健康的精神。于是乎再对世界最高级的存在层面，看出它最高的意义、最大的价值，在这里面，一切人的精神人格都完成了。在这样的一种情形之下，我们才晓得药方已经生效了，一切的病痛也都被治愈了。这时针对着理想的存在层面同理想存在层面之间的宇宙万有，我们当然用不着再加以诅咒了，反而必须要用歌颂的态度来赞美它。

这一种情形，可以说是一种非常写实的态度，也就是凡是健康的生命就还他健康的生命。如果健康的精神生命能够具有这种重大的意义或具有这种精神成就，那么我们就不能拿诅咒的态度来污辱它，反而应该要拿欣赏、赞叹的态度来看这种具有极高的精神的生命，并且还要对它表示出极大的尊敬。

如果我们了解了这一种情形，那么《大般涅槃经》可以说是佛教发展的最高阶段，它能够把从前对常乐我净的四种颠倒，重新给予纠正过来。这种对于世界或对于人类的颠倒想都解消了，如此形成了最后精神主义发展中所谓的写实派的思想，进而对这个世界歌颂，对于生命欣赏、赞叹。这样子就把过去变易的哲学，经过彻底的时间演化之后，到达最后、最高的精神层面上，然后再恢复永恒，成立一套永恒的哲学。这是作为《涅槃经》所产生的第二种重要的思想。

3. 无分别的平等境界

现在再谈到第三项重要思想时，这是指示不论是佛本身或者是过去有修养的菩萨、大菩萨，假使大家都能同登于最高的精神领域，假使菩萨能同佛面面相觑、平等不二时，还有一种想法，就是说，我现在已经是佛，你也不过是佛，而且再回过头来说：这个世界上还有众生界。假使真有这个想法，而说既然我们已经到达精神的天堂了，然后在天堂的领域中再做天堂想时，在那个地方还认为世界上面、天堂之外还有众生，那么这个菩萨一着了这个相之后，马上就被贬值，那个已经被授记的文凭，马上就会在那个地方给画个问号。或者说已经成了的佛，还是一个偏见，说他是佛，说佛是高于世界众生，假使有这么一种想法，这个佛也马上会打上一个大问号：他是不是佛呢？

所以我们从这一点上面去看，《涅槃经》的思想是说明真正最高的精神是平等。在这个最高的精神平等里面，如果还有佛与菩萨的差别、大菩萨与小菩萨的差别、大小菩萨与众生的差别，倘若在这个世界还有差别存在的话，那么这个世界还没有拯救完毕；甚至一执着有任何形相的话，马上会使天堂变成地狱。因此当大家的精神修养都达到佛性的那一个阶段时，就彷佛宇宙里面统统都是光，凡是在宇宙里面的一切境界都在这种光明的临照之下，甚至在光光相

照之下而显现出各种物象都没有任何差别。不能像一般的光照在树上面，树还有阴影；照在桌子上面，桌子还有阴影；照在人身上，人身还有阴影；否则，这就等于证明黑暗还存在。

所以真正的光明，是在光与光相照耀之下所彰显出来的清净皎洁的物象，它能令一切都变成真正毫无差别。所谓佛的最高智慧，就是无分别智；等到无分别智已经达到最高的境界之后，如果还有一个分别心存在的话，那么从那一个分别心里面，就可以用来辨明佛与大菩萨的差别、大菩萨与小菩萨的差别、大小菩萨与一切众生的差别。假使照这样来说的话，那就证明尚未到达真正的涅槃境界，因为它里面还有分别境界存在。

如此说来，我们再来看像《大般若经》里面的第十分中，就是在解说般若的理趣分，也就是要把一切的差别现象化成平等。然后在《大般若经》十六分，也就是五百七十五卷以后，讲到法满的境界。在法满的境界中，宇宙里面已经不可能再有分别现象的差别境界存在，因为一切都在真正的平等领域之中，那么整个的宇宙就变成一个精神体（法身、清净圆满），充满于整个宇宙，无所不在、无所不有，成为不可再分割的境界。

从上述所列举的这三项，便可得知：它并不是要把大乘始教的《般若经》的要义当做空谈的学说，而是拿它来解释世界的意义、人生的价值；然后在这个意义同价值的领域下，均被提升到最高的精神层面上去．而把整个宇宙变成一个圆满和谐、圆融无碍的不可分割的整体。甚至当我们拿文字语言来作为分析的说明时，都将会导引出思想上堕入第二度的错误。这就是因为它把《大般若经》的根本思想归结起来，成为具体实现、圆满的生命意义与价值。

就以这一点来说，在中国的佛教哲学上便促成了一个大的转变。即从东晋以后，便产生了像道生的那一种顿悟的哲学，他把普遍的宇宙论与本体论，甚至连现象哲学也都一起集中起来。在人类精神

生命的领域上面，完全给兑现出来，成为不可言喻的人生妙乐境界。如果就这一个观点来看，我们可以说，在天台宗的哲学中，表现了颇能让我们了解这一种思想的言论。

三、慧文对禅观心灵作用的重视与止观法门之形成

经过以上的分析之后，便可以得知《法华经》与《大般涅槃经》可以说是形成天台哲学体系的两部宝典，其间经过将近三百多年的演变，第一个启发祖师为北齐的慧文禅师。虽然他并没有留下重要的论著，但是我们可以根据志磐的《佛祖统纪》，或者是元代念常所集的《佛祖历代通载》（二十二卷）中，便可得知慧文最大的工作就是把心灵的作用给展开来，形成一个大的作用。但是他并不像近代科学的展开方式，一定要展开一种自然之光，能够全然照耀着外在的世界；他是要成立一套内在的精神之光，然后再把这种精神之光所发射出来的力量，都集中到主观的意识状态里面去临照。

1. 传统佛教的禅观思想

慧文禅师所进行的这项工作，事实上，这在传统佛教的领域中，就称之为“禅观”。这种“禅观”并不是唐代以来的“禅宗”，而是在佛学本身上所具足的那种禅师的禅。这种禅的意义为何呢？它就是指当我们所面对着一切物质世界时，虽然这个物质世界是一个纷扰的世界，然而如果根据物质世界，可以再开展出一个生理、心理的世界；但是这个生理或心理的世界还是一个纷扰世界，甚至我们再把它提升到道德世界时，这个道德世界里面还是充满了冲突。假使我们面对这个纷扰的世界，而你自己的精神也投到纷乱的洪流里面去，其结果便会把精神汩没在外在的世界里面。

所以在佛教的修养领域上，在中国禅宗大行其道以前，都是着重在“禅观”的修练上。这一种观念，在六朝以前，安世高首先传

入的《安般守意经》。这部经就是专门以数息观来修习禅定的法门，在当时的名词就叫“入定”的禅观。也就是说，我们虽然面对着物质世界，可是只要我们运用数息观来修炼，就能使你的精神镇定下来；即使面对着生理上、心理上的冲突，也能在意念集中之下，使你的精神镇定下来；甚至于面对着道德世界里面的纠纷，你的精神仍然还是可以镇定下来。这就是原始佛教里面所讲的“禅观”修为而“入定”的状态。这种定分四禅八定（定生喜乐、离生喜乐、离喜妙乐、舍念清净、空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处），像欲界定、心灵界定、精神界定，最后到了佛界定所谓的“三摩地”。这个“三摩地”是针对世界各种层次里面的一切境界，你都可以应用精神的镇定而把纷扰境界给镇压下来，使这一切的纷扰在你面前不起作用，无形中就消失掉了。这在佛教精神的修持领域叫做“三摩地”，又叫做“思维修”，或者称为“冥想”，或者称为“心灵睿智的精神专注”。

对于这种“禅观”的修为法则，经过北齐慧文传给天台宗第二代的南岳慧思，第三代的智顗——就是智者大师，然后到第四代章安灌顶，第五代湛然，甚至于影响到非佛教徒的佛教学者，像唐代的梁肃，而开出了一条崭新的思路。也就是说，只要我们面对世界里面一切境界，都能培养出一种大的精神，便能把一切世间的纷扰、混乱、冲突、矛盾，都一一给予解消。这自然是运用一种大的精神镇定的工夫，才能把一切都解消而成为幸福、和谐、安稳快乐的状态。这就是天台宗里面所惯用的“禅观”。

2. 禅观与《礼记·大学》篇的关系

这种“禅观”，如果具体一点讲，可以举出两种观点：第一种观点，事实上，它的意义就是《礼记·大学》篇（即《小戴礼》的《大学》篇，并非《大戴礼》的《大学》篇）所说“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得”中的所谓

"定"。"禅观"就是指最高的精神镇定工夫，即所谓的止。其次就是指实践的工夫，也就是指真正能定了以后，因为有了这个定的工夫；它不是消极的，而是说它的目的就是要把整个的宇宙、整个的人生都提升到精神上面的至善境界。这也就是《大学》中所说的"在明明德"的意思。这个在明明德的工夫一做到家之后，就可以趋向宇宙最高的精神价值，而且可以完成宇宙最高的精神标准。所以知止而后有定，这里止、定是有它的目的，其目的就在于止于至善之妙境上。

从这一点便可以得知，中国人的心灵原本是与佛家的思想有所不同，但是到了后来，却可以看出中国人的心灵可以与外来的佛教思想给结合起来，这乃是由于佛教的修练法则及其所要达到的目标（人间净土），能与中国《礼运大同》篇所要达到的大同世界的目标相契合。如此，佛教的思想才能落实到中国的领域上，这绝不是偶然的。

3. 止观法门的形成

另一方面，再从《大般若经》里面所讲的"止观"法门，就是要把般若提升到最后能与菩提相应的修炼法。也就是要把人类的生命提升到最光明的精神境界上面去，而且能够跟最高的光明化为同体。在化为同体之后，再回过头来临照一切宇宙的下层境界，并且能够彻底的了解各种层次。这样子一来，就可以把般若提升到宇宙最高的精神光明上。在提升到那个地方的时候，是经过一切智、道种智及一切种智。这三种智慧，其实是分别代表普通人对这一个修行层次上的了解，就像对高度科学的了解，再到高度精神之光的领域上所彰显出来的道德智慧，然后再合并起来就构成"一切种智"。由般若真智、如理实智，均是由无分别智中所彰显，不仅仅是智慧海，而且是无涯的智慧海。这在西方的宗教上就是指那个无所不知的造物主——上帝，问题是西方的造物主是否能无所不知呢？这是值得我们怀疑的。

了解这种情形之后，我们再来看天台宗的哲学，便可发现它不仅仅是纯理思想体系而已，它还要把这种纯理的思想体系集中在精神生命上面，贯注在精神的修养上面。而且就这个修养上来看，其消极方面就是“止”，而积极方面就是“观”。唯有透过“观”，方能彻底发挥智慧的功效，使它能与最高的菩提相应。其中间虽然经过声闻、缘觉的一切智，菩提的道种智及到达佛果的一切种智，再整个会合令上下同流而成为无涯的智慧海。

因此，我们就可以看出天台宗哲学的着重点就是要说明这中间的过渡，也就是要指出面对着一切世界要能够镇定下来，不受其它外在境界所困扰。从这一个大的精神集中力量后，再显现出一种智慧来，这时的智慧才能够对宇宙里面的各种层级上面做初步的了解，或第二步的了解、第三步的了解，即使第三步了解还是不够，还要有第四步了解，如此一层一层地把知识提升到最后的无分别智，就可以构成无涯无际的智慧海。所以天台宗里面很重要的两个观念，就是“止”、“观”。一个是消极的作用，一个是积极的作用，两者合并起来就构成了自下而上的不断精神超升的作用。

前面我们曾提到北齐慧文禅师所倡导的这一个佛法运动，就是从古代佛学思想中所衍生出来的“禅那”法门，也就是《安般守意经》的修炼法，然后才形成所谓止观双运的两个概念。只要能拿止观这两个概念，自然能培养出一切智、道种智、一切种智，使它成为无分别智，自然能成为无穷的高度智慧。

关于这一点，我们应该要针对那具有思想体系可说的领域来讲，所以自然不能从北齐的慧文，而是应从南岳的慧思讲起才对。不过就一般国人在讲述天台宗的这一种大乘佛学，却大部分均将着重点摆在《大乘止观》的大作上。其实如果依据我的研究所得，却与前者略有不同的见解。首先我认为慧思这个人很可爱，但是这并不是指因为他所写的这一部《大乘止观》的大书而言，虽然它是天台宗

止观双运的本源，而且影响天台的教学与天台止观颇深。譬如说，他书中提出假有真空的奥秘，可以超脱明体达用的方法。后来三祖智者大师由此而推广，才建立他的“摩诃止观”的思想架构。不过此地我首先要介绍的是他早期所写的几篇短文章：一篇叫做《法华经安乐行义》（一卷），第二篇叫做《诸法无净三昧法门》（二卷）。这两篇小文章，都是在他完成《大乘止观》前的作品，值得我们首先来探讨。

四、天台宗止观法门可追溯到法相唯识宗

不过在还没有说明这两篇文章以前，我们发现有一个很奇怪的现象，如果我们要讲天台宗的止观法门，就必须追溯到印度原始佛学的思想领域去。也就是先要追溯玄奘、真谛，在他们将法相唯识宗的思想给介绍进来的这一段过程。因此止观法门，在其它的论述中并没有详细的解说，但是在印度瑜伽学派的无著大师，却在《大乘庄严经论》中将这一套思想给介绍进来，另外在无著的弟弟世亲大师的一部著作叫《止观门颂》中也有说明。也就是说，一个在《大乘庄严经论》里面、一个在《止观门颂》里面提出这两种观念：一个就是“奢摩他”（止），一个叫做“毗钵舍那”（观）。在《大乘庄严经论》里面，有这么几句话：“安心与镇定，此即名为止。”然后接着便说：“镇住法分别，圣人为观象。”这二句话在过去经典中未曾特别着重，可是在中国哲学中，在南北朝的僧肇法师已经能应用别的词句来说明，一个是“寂”，一个是“照”。在僧肇的《肇论》中有两句话，就是“寂而能照，照而还寂”。事实上，在南北朝以前，所用的名词并不是止观，而是寂照。

为什么要用寂照这个名词呢？因为从鸠摩罗什所翻译的《大智度论》里面，乃至于在僧肇的《肇论》中，均可以看出他们所讲的

智慧有三种：一种是实相般若，是指真实智慧为般若的体，以表示其体是极坚固不可破坏，为人人生来本具的心灵。一种是观照般若，是用心灵的慧光来照破一切无有余，即现在所说的寂照的工夫。寂是指精神上的镇定工夫，只要能把握住这种精神本体，便可以使他不丧失；只要这一种精神能把握不丧失，便可以依本体而起观照的作用。一种是文字般若，是透过文字相显现出所诠的理，使人悟达而传之于万古，成为世间的明灯。其实般若真智是浑然圆融，千万不能用分析的概念去概括它，我们这种区分法只是为了解说上的方便善巧，只要人人将自己的灵光显现，即是佛。智慧光明有如镜光，无念无心，而分明皎洁，虽然无事无知，反而能了了常知。

在了解南北朝以前所谓“寂而能照，照而能寂”的意义后，就可以了解《大乘庄严经论》里面所说的止观。虽然止观被分别开来成为两种作用，但是也可以并起来作为一种作用。所以在《大乘庄严经论》里面有一句话：“一分非一分，修有单双故。”也就是说，对于实相般若与观照般若的这两种作用，拿分别的眼光来看是两回事，可以单独起作用；但是这两种单独的作用，事实上是一分非一分，不能够把它当做独立的精神作用来看。换句话说：止也可以观，观又要止，这就是我们平常所说的“止观双运，定慧圆明”。而止观双运这一种观念，就是《大乘庄严经论》里面所说的“一分非一分，修有单双故”，也就是单独可以运用，合并起来也可以运用。

这种说法，在世亲的《止观门颂》里面，同样具有这种说法。因此我们便可以说，止观的这一种作用，本来就不限于天台宗，就是要讲法相唯识宗，讲到印度原始佛教的来源，也要讲止观。而且天台宗在中国一提倡之后，对于止同观的这套思想，正好同《小戴礼·大学》篇里面，由“知止而后有定”……一直到“止于至善”的思想相契合。何况在这里面还有“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣”。于是对于整个世界，不能够囫囵吞下去，还是需要

分别智，然后再归结起来，讲不可分割的道种智、一切种智。如此把这些分析了解之后再合起来，面对世界的整体、人生的全体，而培养出最高的精神文化。

因此天台宗虽然透过外在的思想慢慢演绎而来，但是如果从这一点上去看，可以说是由中国人的心灵深处中所衍生而成的本有慧根，在两者一结合起来后，天台宗的哲学就格外容易在中国流行。所以它不像三论宗发展到隋代的嘉祥吉藏，到达最高阶段后，就不幸短命夭折，反而可以看出天台宗在中国源远流长的一套思想。

五、慧思安乐行义的内涵

1. 尊重人性的安乐行

现在要说天台宗这一套思想，我们先从第二代南岳慧思的《法华经安乐行义》开始来讲，因为这一篇是最能掌握《法华经》的思想内容。虽然它是一部小书，可是为了解说安乐行的意义时，在开宗明义便把《涅槃经》的根本思想给彰显出来，然后再溯到法华经里面去。它的开宗明义就说一切众生皆有佛性，也就是等观一切人类、一切生命，都要把它当做神圣的人类、神圣的生命。换句话说，只要保有这个生命精神的人都不是凡夫，甚至还不是小菩萨，而是具足成佛的本性。像这样一开始就拿宗教上面精神的平等观来面对世界上的一切人类。同时，不仅是人类如此，甚至包括所有的生灵含识都是神圣的。这是慧思思想的出发点，也是将《法华经》与《涅槃经》合并起来的一个总观点。

为什么他要拿这样同等神圣的观点来看待人类的生命，乃至于推广到一切生灵含识的存在？他的理由是什么呢？他说："一切众生具足法身藏，与佛无二无别。"这就是说，一切生命皆具有法身藏。法身藏是什么呢？就是如来藏。为什么说它是如来藏呢？因为人性

同佛性一样地被尊敬，佛陀所具有的精神意义、精神价值，在人性里面也一样具有。所以大乘佛学能够在中国立根，就是因为他同儒家孔子及孟子所讲的人人皆可以为尧舜，希圣希贤成圣成贤的性善说明显一致，只不过是从佛教的观点来讨论而已。所以这一套的思想就能够打动中国人的心灵；即使后来第三代天台宗的智者大师在其《法华玄义》里面也谈到：我们看世界、看人类，不能拿牛羊眼看人；牛羊眼是禽兽眼，不能从禽兽的眼睛来看人。

这就彷佛希腊时代有一位哲学家所说的话，假使人要拿手来画他所崇拜的神，那么人一定会把神画成人；假使猴子能用手画神，他一定把它所崇拜的神画成猴子；假使牛羊也有手能够画像，也一定把它的神画成牛羊。然而天台宗第三代的智者大师却特别提出这个道理，而要我们千万不要拿牛羊眼来观照世界，看待人类。如果我们再从儒家的思想来看，儒家会说：人是宇宙的中心，人是天地之心，不能把他拉下来同禽兽一般见识。就像孟子所说：人与禽兽相去几希？尽管是差别很小，可是正好表现了人的尊严，而这是其它的禽兽所没有，这一点是我们所应该好好珍惜的。

所以要讲佛学，虽然小乘佛学可以诅咒所面对的世界，可以辱骂所面对的人生；但是在大乘佛学里面的人，他的精神是由发大菩提心的大菩萨所衍生，所以不能够作贱人，反而要把人的神圣本性同佛陀的神圣本性一样看待。从这一点上看，世界与人生就彷佛我们到荷花池里面去看荷花，荷花池中并没有其它的杂花，而荷花要么不开花，可是只要一开花就结果实。同时这一种神圣的花，它的根是生长在污泥里面，我们假使要看荷花，而不从荷花本身的美来欣赏，反而应用近代土壤学或肥料学来看，看荷花是什么东西培养出来的，假使因此而说荷花是由污泥培养出来，或者我们因为荷花是从污泥里面生出来，就看不起荷花，连带追根究底说看不起污泥。如果是这样的话，这就证明这一类的人对整个世界没有正当的观察。

因为如果真正鄙视污泥，那么连荷花也长不出来，如果从污泥里面能够生出荷花出来，你就不能再像小乘佛学那样去诅咒世界。假使持有这种观点，世界才连带地能提升它的精神意义与价值。

2. 超善恶混杂的安乐行

从这一点上看，我们看佛陀时，便可以知道他为何会在《法华经》上解说一乘，在《大般涅槃经》中也解说一乘。那么一乘所指的意义究竟是指什么呢？就是一切众生皆有如来藏，毕竟能圆满安乐行，而同时具足佛性，而世界上面的一切生命活动，见之于行动、见之于语言，都是从佛性中显露出来的。这样一来，整个世界都是具足圆满无缺的美满价值，整个生命也都是圆满无缺的神圣价值，这才能够满足我们向上追求的宗教精神。

但是在这里会产生一个问题，就是我们要问：世界上面有没有痛苦呢？有没有黑暗？有没有罪恶？假使有，到底它是从什么地方来？事实上，一切宗教都面对这个问题，即所谓“恶的起源”问题。

就以这一点上看，我们可以说平常讲佛学时，总是要把小乘教与大乘教分开来讲。在小乘佛学上从四圣谛中可以还出宇宙的来源，换句话说，就是要说明宇宙发生论。但是在宇宙发生论，它可以说是由印度原始哲学的“业”轮回观所产生的。它认为生命并不是在这一世就可了断的，在生命背后尚有一个持续存在的根源，如果就从前存在的那个就叫做“前有”；现在活着的生命等到断气之后，躯体虽然是死亡，而令四大分散，但是精神（灵魂）并未随之死亡，所谓万般带不走，唯有业随身（后有）。如果用佛学的名词来说，就称它为“中阴身”或称“中有”。这个前有、中有、后有，总括起来就是认为世界是一大套的连环。在这个世界里面，我们可以说一切生命与存在也是一大套的循环。但是对于这个一大套循环，其最初的起点是什么呢？小乘佛学可以说在此地是依据印度婆罗门宗教的那一种说法来解说罪恶的来源，而形成一大套“业惑缘起说”。

这里所说的“业”是指什么东西呢？它是指由生命行动所构成那一套连环的条件，这个连环的条件绝不会因身体的死亡而断绝。所以等到以后假使又受胎而成另一生命产生时，对于过去的精神活动仍然没有毁灭，它可以赋予灵魂而成一个新的肉体。不过这个新的化身却可以把已经看不见的过去生命与现在生命给衔接起来，像这样的结合，就叫做“业”。

至于“业”是什么东西呢？它是指行动在连环套的中间好像是不见了，但是事实上根本就没有断灭，它只是另外再套到另一个躯体上、物质的形象上，然后就马上灌注到该躯体里面去，而形成它的第二度生命。

因此，在这个业惑缘起的背后隐藏着另一个自己生命的主宰，一切都是自己在主宰自己，而不是指外在的神明。若要谈“业”是什么？便可说它在情感上面同痛苦衔接起来，在知识上面又与无知衔接起来。所以无知与情感上面的痛苦结合起来，便构成一种原因，把过去已经漂流的生命，如果从知识上面去看时，它是无明、黑暗；从情感上面去看时是痛苦的。只是结合起来，便能使生命不消失，然后再贯注到另一个形体上而产生一个新的生命。而小乘佛学与印度婆罗门教里面在解说人生的起源时，便会拿这一套见解来说明。

后来在大乘经典里面，像法相唯识宗的《楞伽经》、《解深密经》，又可以看出是属于另外一套的缘起，而称之为“阿赖耶缘起”。阿赖耶就是第八识，它是透过第六识意识的分析了解，透过第七识凭借意根所产生的一种执着。像在《楞伽经》所说的如来藏藏识是善、不善因，这叫做阿赖耶缘起。在这个阿赖耶缘起里面具有两个复合观念在一起，一个是如来藏，这在价值领域上代表纯善，是善因。但是假使只有善因，那么世界上的罪恶、人生的罪恶来源在什么地方就不得其解了。所以又产生另一个观念叫做所谓“藏识”。这个藏识是什么东西呢？藏识是一个恶的精神因素，它是不善因。在

《楞伽经》里面把这两个不同概念，一个代表纯粹的善，一个代表恶与恶的来源，现在把它们安排在一起。因此所谓如来藏藏识，是染净同位。

因此我曾经说，佛教上面这个思想同西方基督教思想里面的一派，拿德国的哲学家所说的"上帝与魔鬼同居同住"是一样的。拿上帝可以说明宇宙人生善的来源，拿魔鬼可以解释人生恶的来源，这是在没有办法的时候所产生的二元论的见解。只要能了解那种神学，就可以了解《楞伽经》如来藏藏识染净同位的思想。但是后来觉得这种说法显然是陷到二元论里面去，那么善恶的关系是什么样子？藏识与如来藏藏识是什么关系就不得其解了。所以到后来的华严宗的时候，就根据《华严经》，尤其是根据晋代翻译的六十《华严经》，透过性起论也产生一种缘起观。那个缘起是什么呢？叫做"性起"。那个性起就是佛性，即以佛性为出发点，再解释世界的一切现象、人生的一切现象。这样子一来，原来是纯善的，因为佛性不可能是恶的，这叫做"佛性缘起"。以后产生的一个名词，因为是以佛性为真如，所以又称为"真如缘起"。

所以从佛学的观点来说明宇宙人生的来源时，便有这三套不同的说法。一套是从婆罗门的思想一直到小乘佛学上面所讲的缘起是"业惑缘起"，以知识上的无明，以情感上的妄念妄性，来说明宇宙人生的来源。假使是这种来源，既然一切是善恶混，世界也是善恶混，就始终陷于二元论的困惑中。到了大乘佛学的法相唯识宗，譬如说是《楞伽经》的根本思想，或者是在弥勒的《瑜伽师地论》的思想，或无著的《显扬圣教论》的思想，都是陷于二元论的困惑，只是改变一个名称叫做如来藏藏识，就是阿赖耶缘起。这些大小乘的佛学，都只能够解释罪恶的来源，但是在这里面都犯了同样的毛病，即诬蔑真如、诬蔑佛性，认为连佛性都必须与罪恶在一块，这岂不是谤佛？所以《华严经》的"性起品"才要产生这一个"真如

缘起”，来拯救这个二元论的困惑。

然而我们再从《法华经安乐行义》中，它面对神圣的生命，反而要来解释现实世界、现实人生所产生的罪恶来源。但是这一种解释，在天台宗第二代的祖师马上就堕入到小乘的佛学里面去，甚至也会有人到大乘佛学法相唯识宗里面去的危险。而在当时我已解说过，正好有一部《大乘起信论》的伪书在流传，《大乘起信论》就是典型的二元论。它一方面以真如屹立于永恒的世界里面，然后再把真如投到生灭变化的世界里面去，于是便开出一心二门：一个是心真如门，一个是心生灭门。真如不变，生灭随缘，随缘就是随顺世界变化。因为《起信论》在文字上无法解决这个困难，于是就在文字的中间说它是不变随缘，随缘不变。说来说去就是一心二门：一个不变，一个随缘，这样子一来就形成类似西方史宾诺沙的说法，所谓“泛神论”。它一方面是说上帝是精神体，另一方面又说上帝的精神力量是遍在物质世界上的物质性，上帝也应当有。如此便可以看出古今中外，在宗教上、哲学上，有许多地方均有其共同的问题存在里头。

3. 有相行与无相行

在还没有解释罪恶的来源以前，首先要说明慧思确实掌握了《法华经》里面重要的一章“安乐行”。他解释说一切人类，乃至扩大到一切生命，都是同样具足佛的精神生命。在这种情形之下，便把生命展开来成为行动时，这个行动的来源应当是什么呢？本来他的这种理论是可以采用六十《华严》性起品里面的见解。但是他并没有这样做，他反而把人类的行动化分成两方面：一个叫做“有相行”，一个叫做“无相行”。这可以说是把生命化分成两方面：一个就好比是俗谛，一个就是真谛。从纯洁的宗教精神观点上看，生命是神圣的生命；从神圣生命的领域所发出来的行动，应该是快乐的行动、幸福的行动，这就叫做“安乐行”。所以慧思便说：“一切法

中，心不动故曰安；于一切法中，不受阴故曰乐。”这就是说，对于人类而言，一切法中不受因，这是不可能的。

如果我们再从人的现实面去看，那么运载人类精神的是一个躯壳，这是属于肉体，肉体是属于物质的组织。如果再从小乘佛学引到大乘佛学里面所讲的阿赖耶缘起，都是属于价值二元论，是指罪恶同精神幸福相处在一起。在这两种情形之下，要么人没有情感；假使人有情感，这种情感到底是从什么地方来呢？就好比一刺眼睛，眼睛就觉得痛；打一下耳朵，耳朵也觉得痛；刺了手，手就产生痛苦。如此说来，人的生命假使离不开物质的组织，那就不可能面对世界不产生情感。有了情感，生命就不可能不接受外来的刺激所引起的痛苦。

在这一种情形之下，如何才能使人类不去接受情感上的痛苦，这正是我们所要解决的困难问题。因为每个人明明都具有二个条件：一方面是身体，一方面是心灵。但是就这二方面来说，有修养的人跟没修养的人就有很大的不同。假使是没有修养的人，一遇到外在事物的刺激，连太阳光稍微强一点，他都受不了，假使住在有热气的房间里面，马上就会喘不过气来，而受不了。这是什么道理呢？因为在这个时候，我们只是把自己当做一个身体来看，当然一遇到外来的刺激，就马上会感受到痛苦。但是对于有修养的人，他会把他的身体当做是一副臭皮囊看待，我们只是假借它来作为修行，运用它来使它产生一切活动的主要力量是精神，只要是他的精神能镇定下来，即使再遇到更大的痛苦，他也可以把这种痛苦给镇压下来，可以拿精神力量来把身体各部分的器官给控制住。

在这个立场下，我们来看到底慧思他怎么说，他说：“于一切法中，无受阴，故曰乐。”这并不是说身体组织、身体器官不起活动，而是说当他面临外来的刺激时，他能忍受这种刺激，他可以控制得住、镇压的住，使它不产生其它的副作用，自然能自在无碍，无人

而不自得，然后才可以“自利利他，故曰行”。

所以假使拿社会上面的生活看起来，有知识、受教育、有精神、有时代使命感的这一种人，一走到大众里面去时就变做市井中人。可是我们说，他随便到各处所碰到的人，都会使他产生优越感，会刺激他而增加他的痛苦。但是假使他有内在的精神使命在身，根本不会忘记他的精神使命，而拿更高的精神价值去衡量，就不会拿他宝贵的生命，同行尸走肉的身体，在那个地方去比量价值。即使说他是处在一个很坏的环境里面，深受饥寒交迫以及其它种种痛苦的煎熬，但是他总能觉得在自己的内在精神人格上，具有使命感；另外在意义上、价值上，总是比世俗的生活高明。所以他本来会陷于痛苦的，但是他现在却反而可以昂起头来，以表现出他精神价值的生命。这就是表示他能够拿精神的活动来镇压一切由物质所产生的痛苦，而使它不起作用；然后由此进而再产生另外的一种生命出来，反而会觉得自己具有精神意义、精神价值，并且还能看到自己所秉持的精神意义与精神价值，为一般人所没有的。这时便会觉得，真正的痛苦并不是自己，而是他人。

在这个时候，一方面要表现精神的自信；第二方面同时要发起慈悲喜舍的精神，还要倒转过来拯救别人，把那些堕落在物质世界，深为物欲所支配的众生，都把他们拯救出来。这样子一来就产生了“安乐行”。倘若这安乐行是有条件的话，就叫做“有相行”。但是假使精神成就高了，同情心也非常广大了，慈悲心占领了你整个的生命，使你一年到头、一天到晚，或终生都在那个地方像释迦牟尼佛那样修苦行，因而大开智慧，最后成就圆满的精神人格，像佛陀一生把四十九年的生命，完全都投注到救人救世的道路上。像这一种情形看来，他一生说法，到最后他还说：我没有说法；度化千千万万的人，最后他还说：我没有救过人。

这是因为他不肯再说一句骄傲话，把别人认为是比他低一等，

然后再由他来救度。在他整个的一生中，都在表现他的四种安乐行，即：第一正慧离着安乐行；第二无轻赞毁安乐行，即转化声闻缘觉，让他们能获得佛智的安乐行；第三无恼平等安乐行，也称为诚敬善知识的安乐行；第四慈悲接引安乐行，又称为梦中具足成为神通智慧、佛道涅槃的安乐行。虽然佛陀圆满成就这四种安乐行，可是却都表现出一种行动，即于一切诸法之中，心相寂灭，毕竟不生。这种行动，如果我们借用老子的话来说就叫做“善行无辙迹”，这就叫做“无相行”。

像这种真正高贵的精神行动，才是圣洁的生命，唯有如此，才能完成他的生命。可是他最后却始终都不表露出一句骄傲的话，丝毫都不露任何优越感。然而他却又能把他这种具足高超的精神修养，向下回向于下层的物质，让他能克服物质世界的困扰，进而不断的提升他们到达生理世界、心理世界、心灵世界、精神世界。而且倘若在这里面还存有纷扰的话，他又能彰显出极大的精神镇定作用。如此说来，虽然他面临于世界上面、欲界或地狱界、饿鬼界、畜生界中，可是他绝不会陷于其中。纵然在这里面也充满了许多诱惑人的事物，可是他始终都能够不被动摇。

然后他再升到精神世界、无色界上面。在无色界里面也绝不停止下来，因为他的精神是永不间断的上升，上升到永远不沾滞任何思想的领域，让他都能永远保持精神上的任运自在，保持他精神上的超脱与解放。他整个的生命就彷佛是整块的大地，它里面蕴藏着丰富的气或油，普遍无限量的供应其他人的需要，一下子完整的发泄出来。其发泄的过程是透过五蕴，透过十二因缘所流行的境界，透过十八界，即透过欲色、色界、无色界，一直到所谓微妙不可思议的非想非非想处地。如此次第有十一种地的差别不同，可是他的精神都不屈服，而常在一切深妙禅定当中，即使是行住坐卧，饮食语言，一切威仪，心都常在镇定之中，教导众生无生灭法。即从生

死终至菩提，一切法性毕竟不动。所以在这样的一种大的精神镇定之中，去发泄他的一切生命，而绝对不是为自己，所谓“但愿众生得离苦，不为自己求安乐”。他完全在那里发泄他的大慈大悲去拯救世界、拯救人类、拯救众生，这就叫做“安乐行”。因此，这种安乐行，可以说是纯粹要把佛性当做是内在的宝藏给发泄出来，所以才会有这样的精神光辉。面对着任何世界，他都不气馁、不屈服，也不挫折，他都在那里默默地实现他的精神生命，这才算是“安乐行”。

（讲于一九七五年四月十日）

十七　阐述天台哲学的一心三观与六妙法门

——可以解决颠倒离奇的当前难题

一、一心三观的理论建构与实践理则

1. 天台思想之圆融在于梁肃的《删定止观》

天台宗的哲学，如果就佛学的思想领域去看，可以说是属于一种纯粹的形上学派。其实，以佛学本身所具有的理论思想看起来，都可以说是形上学派。其中以三论宗的哲学来说，都是特别讲究方法学的发展步骤，探讨方法学的原理，所以说三论宗各大师们的文笔都是非常精炼。至于后来在法相唯识宗的思想里面，像窥基大师所撰写的文章，以及在华严宗哲学里面，几乎每一位大师的文笔，都可以说是具有大手笔。但是如果就天台宗的主要思想来说，是着重在哲学的圆融体系上，因此所撰写的文章除了灌顶的《法华经》文的注疏还是极好的著作外，其余的人像慧思、智𫖮等所撰写的文字都很散漫。其中有一个例外，就是在盛唐过后接近中唐的时间，有一位大文学家梁肃，他本人并不是佛教徒，可是他却对天台宗的佛教思想有很深的研究，他把慧思与智𫖮以来的许多有关天台宗的

著作，将其中的许多主要观念给集中起来，用自己的理念撰写了一部《删定止观》的大书，这可以说是天台宗哲学中最具有系统的一部大作。因为就这一部大作中，如果就以方法学的眼光来看，它是一部相当严谨的论著。所以假使要想对于天台宗的哲学仔细加以研究的话，最好能多花一点时间，很仔细的去探究梁肃所作的《删定止观》这一部书，千万不要随便翻一翻就算了事，而是应该从头到尾逐字逐句去研究，至少要花它两三年的时间去仔仔细细的加以考究才可以。而且当我们在研究之后，便可以发现它里面的内容确实是比慧思高明，比智𫖮也高明，尤其是比灌顶严谨得多了。

2. 慧思以业感缘起阐明宇宙万象之起源

现在我们就先从慧思的思想来看天台宗的发展。慧思的思想是根据《妙法莲华经》与《大般涅槃经》的经义为起始点，这是非常具有真知卓见的。所以他一开始就把佛学的智慧提升到很高的程度，也就是《妙法莲华经》里面所说的开佛知见、示佛知见、悟佛知见、入佛知见。然后再以这个最高的智慧来观照世界，透过对世界的观照与透视中，便能使自己生命上的种种行动、心灵上的种种行动，都能依据《法华经》“安乐行品”的思想而表现出高度的精神自由。

这正是我在上一讲中所说过的，它是从这种纯粹的形上学开始，然后由此而阐明宇宙万象的起源问题，也就是把纯粹的本体论变成宇宙的发生论来看。如此我们面对宇宙论的这种问题时，那么在世界上除掉理想的一面外，还有现实的这一面。可是现实的这一面可能会被黑暗的阴影所笼罩，因为它是充满着痛苦、灾难、烦恼与罪恶。换句话说，它必须还要解释这些罪恶的来源问题，如此便会把宇宙论转变成知识论，然后再从知识论的观点去讨论。

至于一谈到罪恶的来源，如果我们从佛学上面去讨论，在原始佛教的思想领域，便有所谓的“业感缘起”说。这一个思想在整个佛学领域中，可以说是影响太大了，一般的人往往一钻进去之后就

逃不出来。因此便会认为人类的心理状态，好像根本就被无明业惑所支配，于是就糊里糊涂的堕入“业惑无明”的圈套里面去。有许多高明的哲学家及深具智慧的宗教家都无从超脱出来。这样一来，像慧思这样的哲学思想，自然就深受它的影响而愈向下面发展，结果愈受罪恶的包袱所困，而无法自拔。

3. 智顗的《摩诃止观》解决前者的包袱

然而像这样的发展，到了三祖智顗的时候，他却很勇敢地把慧思所留下来的包袱给承担起来，然后再设想出一套办法，来解决这个困境。这种解决的办法，就是从止观的修行法门上立论，不过他并不是把止观各自分开来作单独的活动，而是认为一定要把这两种同时并立运用，叫做止观双运，才能定慧圆明。从止的立场说，念念归一为止，他又分出息义、停义、对不止止义；在观方面，了了分明为观，又可分为观穿义，即所谓的观照，内心的照察，再有观达义、对不观观义。止时绝不能离观，因为止得太久必定会昏沉，这时就要用观；观时也不能无止，因为观得太久，心中必定会产生散动。因此为了对治浮动的心，故应修止以止之；如果心昏暗欲睡，就应该修观以观之。观照之后，如果心不觉清明时，又要用止以止之，这应该随顺每个人的状况给予适当的调度，以求适中。这样一来，止观法习之既久，就能将粗乱的心逐渐止息，即得入定。像这样把止观法门的运用联合起来，而且假使要分开来用的话，每次都要有三层的进度，这就把止观化做相对的意义、绝对的意义以及最后圆融的意义三种。这些道理，在他的著作《摩诃止观》一书中，都有详细的解释。由于时间的关系，我们无法一层一层的去说明或讨论，只能够说当我们运用了止观的程度之后，便可以知道，它里面确实有它的不同层次、不同的进度，最后便可以到达最深的深度与最高的高度。

4. 追溯妄心来源在业惑缘起

现在假使我们从这一方面去看的话，便可以发现智觊大师同他的老师慧思禅师，就方法学这一个观点去看时，他们的发展是刚刚相反。慧思是以纯粹形上学的本体论观点为着眼点，也就是说他从普遍抽象的问题，转变到比较现实的宇宙论的问题上，然后再从宇宙论的问题转变到具体的知识论问题上，另外再从这个知识论的问题转变到人类的心性分析上。也就是说，他是从抽象的思想渐渐接近具体的哲学问题，但是当他从上面下来，一接触到现实世界，面临了现实的人生与现实的人性之后，就产生一个新的问题，就是他很难再还原，回复到他原来的出发点上去。

但是其弟子智觊大师却不然，他一开始就说：假使我们要用止观双运的时候，第一个出发点，就应该由现实的人性出发。但是这个现实的人性里面，确实含藏了许多具体的缺陷。换句话说，它里面含有恶的成分。但是面对这个恶的成分，如果我们追溯到它的心灵深处时，便会发现那个并不是真心，而是妄心，于是乎就势必要把这个妄心的来源加以追溯。对于这个妄心的来源，如果就佛学的观点去看，便会发现它就是“业惑缘起”。在这个“业惑缘起”里面有一个无明住在里头，那就是妄心的根源。假使我们能彻底地认识清楚这里面的根源之后，我们势必就要想办法来破除妄心，才能彰显出真心。所以智觊大师在其《法华玄义》一书中说：心一方面可以造天堂，另一方面可以造地狱；造天堂的是真心，造地狱的是妄心。他这样划分清楚之后就说：假使我们在进行止观法门的运用时，如果那个心灵是以妄心为出发点的话，那么经由他所设想出来的境界也就是妄境。如此说来，那么在妄境里面所流露出来的许多假的现象、假的妄法，就必须要观照得了了分明。不贪不执是修止，修止之后，倘若还有一丝一毫执着之念，就应该立即照了，不执任何定见。所以修止纯熟，妄念消落；修观成熟，豁然开悟，能生真慧。

如此便能把妄心连根拔起，然后再还原到真心的那一个领域上去。

5. 由《中观论》偈建立一心三观

这样子一来，我们便可以看出，这个妄心流露所建立而成的“一心三观”的思想，就是根据传统佛学三论宗《中观论》偈所说“因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义”的思想而来。就因缘活动的本身而看出它的空性，然后指证出它是假的。这里所说的假，第一层是假借的假，第二层是虚妄的假。这样子一来，所面临现实世界的方法，便产生种种的解释、种种的概念、种种的范畴，这些都是从方便善巧的智慧领域中所虚妄假立的。因此如果从因缘假法的领域去看，马上就彰显出因缘空法，这就是所谓的从假入空观。如此说来，在把妄心的部分一观照透视之后，真心也就可以彰显出来了。可是在一彰显出来时，马上也就晓得原来它是根据方便善巧的方法，面对现实世界上面的各种领域所做的种种观察、种种解释、种种说明。而且这些都是虚妄假立的语言文字，是假立之词，它不是真相而是假相。能够做这种透视之后，马上就可以把心灵从妄心的领域给提升到真心的境界上去，这就是还原了。

（1）空观

经过了这一层的还原之后，倘若我们从佛教哲学的发展去看时，便可以发现：那是历经凡夫位、权乘菩萨到实乘菩萨中间的种种过程，并且慢慢地趋向于宇宙上层的精神领域去发展，一层一层地往上面去超升。对于这样一层一层地超升是代表些什么呢？在佛学的观点上就是成立一个“空观”。并以这个“空观”去面对着上层精神世界上面的各种层次，把人类的精神往上面去提升。但是对于这一提升之后，自然要处理这种空有对立的这两种法，这在三论宗里面就是成立二谛中道。现在到了天台宗的思想里面更要充分给予具体的运用，这就是一方面是断空（shear sunyāta），也就是绝对的空（absolute śūnyatā）。换句话说，就是要把宇宙万有，从下一层的观

察提升一层。当我们在提升了之后，便会发现，原来的一切观察都是虚妄假立的，可是凡是一经虚妄假立的，统统都不是我们所能接受的。

这样子一来，到底我们所能接受的是什么东西呢？就是一无所有（mere nothing）。但是对于这个一无所有到底要怎么样来加以肯定呢？它就是借着原来虚妄假立的各种思想范畴所确定的。当我们把这一层看空之后，便会彰显一无所有了；也可以说原来以为是一种积极的思想，当它一演变到上层世界的领域时，就变成一个极大的空虚。而且我们也确实是无法避免这一个极大空虚的产生，但是我们却又看不出它本身到底是用什么理由来加以确定的，这就叫做“顽空”，也就是所谓的“断灭空”。

如果就这一点上看起来，这将是大菩萨们所要面临的一个危机。因为当他把相对的世界看透之后，便看不起这个世界，一切对于这个相对世界所要诠释的学说，他又不能够接受。因此势必要把它给化除掉，在思想方面，最后变成毫无寄托。如果就以这个观点来说，便因此而迷惑，停滞于那个空虚的世界里面，这可以说是大乘佛学上一个很大的危机。就以整体的立场来看，他会觉得在他下面的一切世界是凡夫所寄托的境界。对于凡夫所寄托的境界里面，都是沉沦在黑暗中打滚、痛苦中打滚、烦恼中打滚而无法加以提升。因此在他们上回向达到与菩提相应的般若妙境时，面对前面又毫无希望，精神上无所寄托。于是在这种情况下，智𫖮才说菩萨升到第七地进而至第八地时，还有善慧地、法云地要升进，即使到达法云地之上还有净土，在其前面不是真空。

为什么说那不是真空呢？因为如果你仅仅拿慧眼来看是不够的，在慧眼之上还要加上法眼、佛眼，才可以让人晓得上面不是断灭空，而是真空。就在这个真空的领域中，大菩萨在升到最后最高的智慧妙境时，他还要再拿平等的心情来回顾下层的世界。当他在回顾下

层世界里面的一切生命形式时，于是便会从真心的领域中去体现大慈大悲，而以智悲双运的行动纲领，回过头来照顾下层世界，才能转化他们沉沦于黑暗、痛苦、罪恶、烦恼的深渊。所以真正发心的大菩萨，他所要问的是：你是否已经切实做好你的救世工作？所做的圆满没有？另外你对于那些陷于黑暗、痛苦、罪恶、烦恼的众生是否能如实地伸出你那智悲双运的手，或者是只站在那里隔岸观火？当我们经过如此严格的省察之后，便会令那些发大心的菩萨醒悟过来。虽然他知道自己已经超升到第七地之上而达第八不动地，马上可以进一步示现入于佛的境界，但是当他回过头来观看下层世界时，发现尚有无量众生还没有被拯救，甚至于陷在黑暗的深渊中无法自拔。因此当仔细看过后，并且深切反省，假使还有大多数的众生还是沉沦、陷溺于罪恶痛苦的境界之中，便会知道这是由于那些大菩萨开小差，而躲于上层的境界中，逃避责任，侥幸到达这个上层的精神世界。

（2）从空入假观——拯救世界的大计划

不过，我们要晓得，虽然他已经达到空灵的妙境，可是对于这个空的境界还有其层次上的不同，他应该要了解空不空。什么叫空不空呢？就是要由这个空虚的境界中再显出一个妙有出来。这个妙有是什么呢？也就是说它要把上层境界里面的思想范畴、价值范畴与理想范畴当做一个网，像捕鱼的网，可以散布到下层的现实世界里面去，把下层世界中的一切黑暗、痛苦、罪恶、烦恼中生活的人，让他们能很顺利的脱离那个下层世界，这就是从空入假观的本意。这个从空入假观，是拿佛眼来补法眼与慧眼的不足，把消极的精神人格转变成积极的精神人格，然后再去进行拯救黑暗、痛苦的世界。这就是观空不空。

然而在这种空的领域中具有种种的思想范畴，它们都不能逸出它的发展过程，而是有其拯救世界的大计划，这就是菩萨从空入假

观。他能够把断灭空变做真空，而且在彰显出真空之后，再投射到现实世界上去拯救万有，并且都能把这些万有一一提升上去。所以在这种高度的精神范畴的观照之下，一律平等的看待众生，这个就是所谓的从空入假观。不过当我们了解了这种从空入假观的事实之后，我们必须要拿慈悲心来作为行动纲领，以达到拯救全世界。也就是说要把这个网撒到现实世界上面去，如此才能拯救现实世界上面的一切存在物，并使他们都能提升到更高层次的世界。

但是在这里还有使得我们当心的地方，就是说当我们在撒下网的时候，还要看他所捡起来的是什么东西？假使捡起来的正是那些处在危险痛苦中的人类，那么他这个网便具有很大的收获。不过有的时候，当我们在抛下去钢丝、钢网，可是在捡上来的时候，却反而把沉没的船也打捞起来。但是在打捞起来之后，又发现里面尽是珍珠宝贝，在这时候便会显得很为难了；因为如果这些渔民平常只是接近安稳的生活环境，没有受过物质世界中珍珠财宝的诱惑，那么在这时他们的精神上面仍然是具有很大的危机，也将会受到很大的考验。倘若他在这时被那些珠宝所迷惑，那么他的佛眼与法眼马上就会瞎掉，只剩下慧眼、天眼、肉眼，如此他便一心一意地想应用种种的方法来打捞这些珠宝，然后去享受那些声色犬马的生活。这样子一来，他原本是要拯救众生，其结果反而让他沉沦到下层世界里面去，甚至还会比他原来的世界还要黑暗与痛苦，而且是沉得更深。

(3) 中道实相的平等观——重新建立新理论

从这一点上看起来，所谓从空入假观，还需要有一个平等观。这个平等观是什么呢？也就是必须要从原来所假定的世界里面，去作种种思想上面的相对建设，然后才能说这个相对的建设从因缘所生法看起来是不真实的，是虚妄假立的。可是当这一类的思想范畴一表达出来之后，又必须要透过方便假立的文字。这样子把它看空

之后，才可以提升到空界上去。可是这样一来，我们却反而会把下层世界看得不真实，如此又没有法子再回归到上层世界去。所以在这时候，大菩萨还要进一步重新建立一套新理论。因此，对于原先所设立的也只是虚妄假立，必须要破除它。可是当你要破原先所立的那个虚妄假立时，对于那个能破的心假使不是真心而是妄心，就会再度落空。

所以我们所面临的这两种世界：一个是有法，一个是空法，我们要先破有才能够入空。但是在入空之后，我们又要破空，而还入到有，对这两方面我们都能立，也都能破。这样一来，入于有而不滞有，入于空而不落于顽空。换句话说，就是要在精神上面表现得自由自在，随缘放旷，要超升即超升，要回顾现实世界就可以回顾现实世界，而且在这两方面都没有任何的执着与停滞，否则变成其奴隶而沉沦于其中。在这样的一种情形之下，自然就可以破除我们思想上面的见思惑，证入诸法空观。等到我们真正了解真空的哲学之后，便不会再受它的束缚，也绝不会再做真空的奴隶。如此便可以更进一步把真空彰显出积极肯定的妙有。这其实就是要应用《维摩诘经》中圣默然的思想超越，同以后《华严经》中所要强调的，凡是研究佛学的人，一定要具有能应用双回向的本领。从下层的世界中能够超升，在超升到上层阶段之后能够再向下回向，以回归到下层世界来做确实的工作。当这两层都做到之后，就可以获得最大的解脱。

至于这个最大的解脱是解脱些什么东西呢？其实这仅仅凭借这部《妙法莲华经》是不够的，而且单凭《大般涅槃经》也不够。因为假使你仅仅依靠这两部经，你从《妙法莲华经》到《大般涅槃经》，那么你一定会留滞在《大般涅槃经》那种永恒境界里面。但是对于果地位的大菩萨却号称不住涅槃，因为他尚要进行救世救人的工作。因此他的精神一定要往来无休止的工作，不断的进行交互的

运作，如此才能使他的全部精神都能彻底地获得解脱。而要想达到这种彻底的解脱，就是所谓中道实相的妙境。

其实，要谈到中道的问题，这是指面对有的世界能看出他的空，但是并不堕到顽空。对于已经升到真实世界里面彻底获得精神解脱的人，他绝对不会做逃兵，他仍然还要回到这个现实世界来拯救这个世界，要把真空的妙境彰显出来而成为妙有。因此所谓中道境界到底是指什么呢？就是指面对有而不把它限定于有，面对空并不把它当做是顽空。然后要能够一一地超脱解放，对于万有的世界要能够超脱解放，对于已经超脱解放的，同时也能令他发起对众生的同情，而做切实的工作，拯救世界、拯救人类的各项束缚，让他们也都能够超脱解放。

这样子一来，对于中道实相的这种境界，可以说是有而不有、无而非无，自然可以到达一个更高超的精神世界领域。然后再由此来做一种折衷的工作，也就是往来于有无两种世界之间。于是对于他本身的智慧不仅是有，也不仅是无，而是亦有亦无、非有非无。唯有如此才能彻底获得解放。但是在彻底获得解放之后，尚有两种世界他不能加以舍弃。如果我们用三论宗与天台宗的话来说：它一方面是亦有亦无；另一方面是非有非无，这就是指精神世界的双回向。也就是说，当上回向达到般若与菩提相应之后，还要回到这个现实世界来，不过即使回入于这个现实世界之中，但是绝不陷于现实之中，而是要净化现实世界，出离现实世界，让他们也都能到达超脱解放的世界。并且跟他一样的，也绝对不停滞在那个超脱解放的世界里面。对于这两方面都是他生命领域的无限扩大，让他的精神可以自由自在的独来独往，而在那个地方进行上下的回旋，以智悲双运来完成他拯救世界的伟大事业。

从这样的一种情形来看，对于天台宗的智顗大师如此进行他的止观双运，以达定慧圆明的双重作用，能够解消精神世界上面的有

无二界，也就是在相对世界与绝对世界上面能够自由自在的自由出入，可以说是来去自如，但是却绝不沾滞于任何一个领域之中，唯有如此才可以说是真正彻底地达到超脱解放。

但是为何说它能够有这样的彻底解放呢？在此，我们只是要把这个所谓止观双运，定慧圆明的双重作用，当做功用（function）来看。然而对于这种功用之所以能够非常显著的彰显出来，乃是由于在它的后面具有一种精神的枢纽。对于那种精神的枢纽就是人类精神的实体，自然是指人类心灵的实体。这样一来，他可以把宇宙分为假有的现实世界与相对的世界，并且就以这二种层次来说明宇宙。其实这种分别是由真空与妙有的世界中划分出来的。至于在划分出来后，然后再造一个精神桥梁把它们衔接起来，使他们具有像佛一样的大智慧，可以在那里自由自在，纵横自如，所谓无入而不自得。

在这一种情况下，即使你是阅历了整个宇宙的一切作用，在其背后仍然具有一种精神主体。如果从佛教的宗教领域去看的话，那就是成就佛陀的智悲精神。从佛教的知识论上去看的话，那就是经由佛性所彰显出来的佛心。如果就西方的哲学与宗教上面去看时就叫做全智上帝（Omniscience）。即无所不知与无所不能的这一种精神主宰，在他的观临与统摄着世界上面所具有的一切可能境界。如果旁通统贯，就变成形上学上面的所谓无所不在的精神主体，或者是心灵主体。就以这一个观点来说，他可以投射到世界上面任何角落，进而获得彻底的了解。但是虽然具有这种了解，然而他并不丧失其精神上的自由，这就是根据止观双运所形成的一心三观。

6.《观心论》为一心三观的实践基础

智𫖮在他的《观心论》（一卷）所说的观念在于能观心即空，出声闻法藏；观心即假，出菩萨法藏；观心即中，出诸佛法藏。其实这就是在说明“一心三观”。有关于一心三观的思想，就是说要想做一位哲学家，做一位圆满的哲学家，他需要具有三重资格：第一层

资格是要根据小乘佛教、原始佛教及三乘佛教的思想，把我们的心灵能力、智慧、生命都投注到现实世界里面去。但是把它投射到现实世界里面去的目的是什么呢？这是要使它对现实世界产生真切的了解。而且这种了解是必须透过一种直接的、亲切的、真实的体验，而不是表面的、皮相的间接了解而已。

（1）四圣谛与十二因缘的构成理由

这样子一来，我们才可以了解现实世界中所具有的构成因素，因为它并不会像原始的小乘佛教只是对现实世界、现实人生产生咒诅与卑视。我们应该晓得这一个世界虽然是由苦、集、灭、道四圣谛所构成的，自然具有它所构成的理由。如果要谈它的构成理由，就是十二支因缘。这是从业惑缘起的思想所引起的，它是从情感与思想的错谬执着而产生的烦恼障与所知障两种障碍。前者是由情感上的谬执而起，后者是由知识上的错谬执着，从这两种错误里面构成一个无明。这样子一来，才产生了我们生命上的种种活动，产生种种感觉经验与情绪经验，因此就投到天罗地网的轮回圈套里面去了。现在我们面对着这个世界，晓得这个世界是由十二支因缘构成的，但是顺着十二支因缘，从无明起缘行、识、名色、六入、触、受、爱、取……一直到老死，兜了一个大圈子，简直可以说是一个天罗地网，把我们一切的生命存在都网罗在一起。

但是在大乘佛学里面却完全晓得这一套天罗地网的意义。我们可以根据这十二种范畴，构成一套对生命系统的了解。只要我们能得到这种系统的了解，那么我们便可以知道现实世界是怎么样构成的。如此，我们便可以依次逆转或拆除。于是可知其主要根源在于爱欲，有了爱欲便是产生老死的因缘。其实老死只是一种结果，只要我们追问老死是怎样产生的？其产生的条件是什么？这样一层一层的追溯，便可以追溯到最初的无明。当我们体会到无明是构成我们情绪上的困惑，那是知识上面的障碍。现在把这一个网不断的追

溯到它最初的那个结，然后当我们把那个结打开了之后，我们就可以从知识上面获得彻底解放了。

如此说来，那么在我们的思想上就不至于再受原始佛教所阐述四圣谛理论的束缚；也不至于会像缘觉或独觉乘那样，只知道根据无明等十二支而产生大轮回的过程。但是我们必须要想办法去打破那个引发轮回的症结，换言之，就是要打破无明感的造作因缘，使它变成智慧。所以在大乘佛学里面，当它面临现实世界时，他不再会去咒诅、卑视、痛恨，反而会找出一套办法，从理论上去找出一条出路，把原来的天罗地网给拆散掉，并且给予逆转过来。如此在这一种情形之下，便会把一切智变成具有道德信念、道德使命的道种智，然后再根据这一套道德信念、道德使命去拯救这一个现实世界。

(2) 菩萨道为拯救现实世界转化而成理想境地

假使我们根据康德哲学去看的话，近代科学所要宰制的是自然界，可是面临自然界的自然科学各自具有的思想法则与定律，首先我们要晓得这种思想法则与定律是怎么样形成的，同时我们又要晓得到底应该如何才能打破它。唯有打破它的轮回症结才能获得出离，这种出离是要到达一个更高一层的智慧领域上去。这表示我们必须要能深入现实世界，亲自去了解之后，才能够化解其中的主要根源，如此才能提升到高层的世界领域上去，而获得智慧上的解放。经由智慧的解放，然后再产生一种精神使命。这个精神使命就是根据高级的道德信念去拯救世界、拯救人类。其实这就是拿我们自己的精神作用，去转化整个的现实世界，使它成为一个理想的世界。就以这个理想世界来说，如果我们从宗教的实践立场去看，当我们到达最高的智慧，即修行到菩萨，还要更上一层楼到达大菩萨；再由大菩萨圆满而成就佛果菩提。所以对于这个成佛的事实来说，它是要把一切的知识、一切的道德信念、一切的精神理想都连锁起。所谓

通上下、贯古今，而使每一个人都能够观照世界，透过同情的了解，大发慈悲喜舍的四无量心及六度万行的修行法门，自然能够把现实世界点化而成为理想的精神领域。

等到我们形成这一个理想的精神领域之后，那就是《法华经》里面所说的开佛知见了。因为这一种精神的成就是集体创作的成功，也就是令一切有情众生均获得觉悟，而不再是仅为凡夫、仅为菩萨、仅为大菩萨而已。换句话说，让人人都能拿他的佛性、佛心，在那里面面相觑。这样子一来，这个世界才能够算是彻底获得解放。而这一种获得解放之后的境界，如果我们用华严宗哲学里面的惯用语就叫做"一真法界"。这个一真法界是从下层世界的领域提升上去，他有其精神理想，可是必须要等到这一个精神理想在各方面都已经完全实现之后，如此便不会有人再陷入于其罪恶的深渊中去，也没有人会再陷于黑暗、痛苦与烦恼的领域之中。换句话说，每一个人都能够把他的生命落到佛性的圆满精神体系上去。他的一切精神，都能够成就那至高无上、完美无缺的精神价值。

(3) 佛眼等观世界达成理想王国的实现

如果以这一种情形来看，尤其像梁肃在《删定止观》一书中，就已能把天台宗的这一种佛教哲学及其开展出来的哲学智慧，分析得非常清楚，然后便说成佛的境界并不稀奇，因为人人均已成了佛之后，任何人的骄傲心都被解消了；即使还存有骄傲心的也无从表现出来，因为开佛知见的目的已经达到了，人人都拿慧眼、法眼甚至佛眼来观看世界。所以其间的发展过程，一切关于世界、关于人类的种种看法，从《涅槃经》看起来都是颠倒见。如果就以这种颠倒见来观看世界，那么这世界也是颠倒的（topsy-turvy）、混乱的。

但是当人们证悟到佛的知见之后，他所观看的世界，所彰显出来的一切情景都是理想的，而且也能够完全实现这一种理想。所以这就像《大般若经》里面所说的，其中有一种叫文殊般若，它在解

说当释迦牟尼在成佛之后，照理说他应该停止说法，假使他还是不停止说法，还是在那个地方拿佛的身份在菩萨面前去炫耀的话，文殊菩萨便会说：我根本就没有看见释迦牟尼，我根本就没有看见佛。为什么呢？因为大家都是佛，于是连佛所具有的优越性（superiority of the Buddha）也没有了。

在这一种情形下，才形成一心三观。也就是根据这些线索，把三种对世界的不同解释系统一起提升到最高的精神主体上面去，然后再从那个最高的精神主体来观照世界。这时所彰显的世界是什么呢？如果我们用西方的名词来说就是所谓"上帝王国"（kingdom of God）。但是对于那个上帝王国要能够完全在世界上面（heaven on earth）实现之后，这才能够说已经圆满了佛慧。从圆满的佛慧领域上看起来，并没有众生形相的差别，也没有世界的差别；佛的优越性也没有了，何况是在佛之下的菩萨，怎么还能在那个地方说我是菩萨呢？这将是属于一种错误的阐释与传述。所以在一心三观完全实现以后，对于那个属于颠倒离奇（topsy-turvy）的世界，马上被点化了之后，就变做了圆满的成就（consummation of perfection）。对于这种圆满的成就佛慧，如果从西方的宗教来看，就是天国的实现。但是如果天国真的实现了，人间当然也是天国了。这就是天台宗一心三观的玄想哲学。

二、智𫖮的六妙门的殊胜

但是对于这一套哲学表面上看起来好像是很容易达到，然而在事实上面，还要做许多现实工作。只要我们仔细研究《删定止观》这一部书，就会发现其间存有许多现实的工作要进行。但是它书中所讨论的问题相当深入，过于专门，不是三言两语所能解说的，现在暂时再从梁肃的《删定止观》再回到智𫖮的思想领域，在他的许

多著作中，譬如像《六妙法门》或者是《观心论》，以及湛然的《十不二门》，这些都是把一心三观应该机体统一的观念来形成一套统一的哲学。换句话说就是拿止观来统摄一切法、含一切法、解一切法、立一切法。在这些思想领域中，也就是《六妙法门》里所说的，以一心三观来作为机体统一的哲学，在那里进行精神修行作用的一大套循环原理。

1. 安那般若的观法——数息观

因此，在《六妙法门》这一部书里面的第二部分说："次第相生六妙门"，这可以说是以次第相生的理论哲学，来作为具体修持的入道阶梯。唯有透过这种修练的步骤，才能使他完成佛性的圆满实现。其第一个步骤就是传统佛学所讲的具足诸禅三昧。不过这个禅并不是唐代盛行禅宗的禅，而是指禅观的禅。这个禅观的禅，在传统的佛学里面就称为"安那般若"，即出入息的意思。也就是《安般守意经》里面所解说的内容，认为人的心灵活动，如果就以现实的心灵活动来说，这种心灵都是心猿意马，为虚妄心所造作的。对于这个心猿意马的虚妄心，假使放纵它，那么一放出去之后就不可收拾，他会在十法界（佛、菩萨、缘觉、声闻、天、人、阿修罗、畜生、饿鬼、地狱）中流转，进入了虚妄，而且更会构成更大的虚妄。因此在这时就必须要马上拿极大的精神作用来加以制伏这个心猿意马与造作地狱的妄心。

至于要怎样才能把它制伏住呢？《六妙法门》说："行者调和气息，不涩不滑，安详徐数；从一至十，摄心在数，不令驰散，是名修数。证数者，觉心任运，从一至十，不加功力，心往息缘，觉息虚微，心相渐细。"在这里首先要能了解，平常这个心的根据地在身体上起作用，对于这个身心的结合体，如果我们拿法相唯识宗的思想来说，尤其是在《楞伽经》里面的说法来看，就是一个如来藏藏识，换句话说，就是指第八识阿赖耶识。对于这个阿赖耶识遇到外

缘能产生现行，而且它自己本身也能显现作用，它是一个心王。不过这个心王要产生作用一定要透过前五识。前五识的作用就是指眼睛可以看、耳朵可以听、舌头可以尝、鼻子可以嗅、身体可以感触。但是因为眼睛是向外看、耳朵是向外听，换句话说，它们都是不能自主的，纯然是由于受到外界的刺激所引起的反应。如果以近代心理学的观点来说，就是指心灵要受身体器官的支配，因而产生种种的反射作用。对于这些受到外界因缘条件刺激的，在它本身是不能够独立自主的。

2. 以唯识的观点来分析

假使照这样看起来，把前五识与第六意识加以分析。在分析之后，便可得知，那个支配第六识的直接主脑就是第七识，也就是意根。譬如就以意根的根本作用来说，凡是一切见闻觉知、一切的经验、一切的感受、一切的情绪，都是属于第七识的自我。也就是说，它是以一个骄傲的心灵，在那里冒充一个假的人格，并且能够把前五识及第六识，一齐都把握在他的手中，然后再进一步的要挟第八识说："这些都是我的，你们一切都应该听从我的指挥。"假使第八识在那个地方承认说："不错，这些都是你的。"那么从此以后，第八识就一点也发生不了作用，直接交由第七识去支配。换句话说，经由这个狂妄的心，就自然会产生许多虚妄的思想、虚妄的情绪以及狂妄自大的意愿。照这样子说起来，他造了许多的业，当人在临终命了时，便会形成"百般带不走，唯有业随身"，而随业缘流转轮回于六道中去。

所以我们修炼六妙法门时，就马上要把这个已经被第七识所打倒的第八识给扶起来，首先承认它为心王，然后说前五识是它所有的，第六识也是它所有的，连第七识也是它所有的。这样子一来，自然就把第七识的气焰给压下去。但是这也仅把它伏住，暂时还无法毁灭它，只能说："你是造作六道轮回的根源，你造好了，可是无

论你走到那里，造出什么样子的地狱，我也会跟着你去看你所造的那个地狱是如何形成的。等到由你所造的地狱形成之后，我马上会把你所造的狂妄根源给指出来。指出来之后，再交回到第八识里面去。”像这一类的工作就是数息观，也就是数出入息。

3. 数息观的修炼法

这种数息的修炼法，是因为我们的身体要呼吸，心灵也跟着呼吸作用而运转，我们从一、二、三、四、五、六、七、八、九、十，反复在数；甚至可以从十数到百，从百数到千，从千数到万。这就是告诉魔鬼，无论你用什么办法，造了何种地狱，我都要在那个地方把你数得清清楚楚。像这种数得清清楚楚就是抓住你的线索，当你狂妄地宣布：地狱是独立的时候，我就把你给拉回来，说它是心王（kingdom of mind）里面的一个狂妄的思想。然后第二步就马上拿止观的精神作用，把它给压制住，也就是把这个狂妄的门给堵塞起来，让它不要再堕落下去了，即六妙门所说：“一心依随息之出入，摄心缘息，知息入出，心住息缘，无分散意，是名修息。证随者，心既微细，安静不乱，觉息长短，遍身入出，心息任运相依。意虑恬然凝静。……息诸缘虑，不念数随，凝寂其心，是名修止。证止者，觉身心泯然入定，不见内外相貌，定法持心，任运不动。”这就是修止门的成就。

这个止门成就之后，再有观门的修法，也就是在修止门的时候，就是拿这个止的作用，来观照你的那些狂妄的来龙去脉。如《六妙法门》说：“于定心中，以惠分别，观于微细出入息相，如空中风，皮肉筋骨，三十六物，如芭蕉不实。心识无常，刹那不住，无有我人，身受心法，皆无自性。”最后自然就把它交还到真心的领域上去。这个真心是什么呢？就是指如来藏系的佛经里面所说的“如来藏”。这个如来藏的真如，就是指普遍充满于一切的宇宙，遍在于一切的精神主体。

4. 三观一心与一心三观的区别

当我们最后再把一切狂妄自大的境界都交回到真如本心时，也就是已经把一切狂妄的境界都给镇压住了，如此镇压住才能还归到他的本原自性上去，也就是把妄心交回到真心。这个真心即是包含有如来藏藏识，它是具有无所不知、无所不能的，可以说是最高的精神作用。所以当一切狂妄的心灵活动被交回来之后，就像投入于一个大的提炼火炉中，它能够把一切驳杂的意念提炼还原而变成精纯的真理，真的思想范畴（true category of thought）。这个真的思想范畴就叫做“三观一心”。在这个地方不叫做“一心三观”，而叫做“三观一心”，是因观一心，见一切心及一切法；观一法，见一切法及一切心；观菩提，见一切烦恼生死；观烦恼生死，见一切菩提涅槃；观一佛，见一切众生及诸佛；观一众生，见一切佛及一切众生。一切皆如影现，非内非外、不一不异。如此便能把一切思想的线索找回来，找到精神主体的里面，然后把它给镇压住。

当然除了六妙法门之外，尚有更多其它的具体的步骤，只要我们能根据六妙法门去修，便可以把那个制造地狱的狂妄心给镇住，令其还原到真心里面来。等到它还原到真心领域之后，狂妄的门就关闭了，那个能产生六道轮回或地狱的契机也被控制住了，剩下来的只是圆满的佛慧。这就是六妙法门的一个回旋步骤，也可以说是“妄尽还源”，一切狂妄的错误思想都被连根拔起，交回到纯净的真如，然后再应用真如来观照一切世界，这是一个机体统一性的机体形上学（organismic metaphysics）。

如果我们要想实现这种机体形上学，那么我们必须还要运用一心三观，并不是三观一心的总观，而是从妄尽还源的总观出发再产生别观。至于要如何才能产生别观呢？我们就以客观态度的立场来看，即使我们已经获得了很高的精神修养，但是我们还是要下来；换句话说，以下回向的方法，我们还要再入世。这个入世就是面对

着相对世界里面的一切可能，这些可能，在现实世界上面叫做无明、黑暗；在情感上叫做烦恼；在知识上面叫障碍；在行动上面叫错误、罪行。

三、近代西方哲学所产生的问题

1. 哲学问题被化解成数量质

而我们在别观里面，假使我们用近代的名词来说，而且暂时把哲学家的身份保留，我们来到自然界（realm of nature）上面，但是就整个的自然界来说，在近代的知识领域中，是指数学、化学、物理、生物、地质等，由这些系统科学知识所笼罩。所以当我们从精神世界上面下来而投入于自然界中，便立刻会发现在这个自然界中，确实充满着各种系统的学说，有各种数理科学、自然科学、生命科学、物质科学、地球科学。但是如果从这些科学的眼光看起来，整个世界不是数、就是量；不是量、就是能；不是能、就是质。如此就自然科学来说，就是对于整个自然世界给与一个有系统的了解。

然而在近代的西方哲学方面，从十六世纪末期到十七世纪、十八世纪、十九世纪，这三百多年来所形成的只是一个科学概念的世界。所以我们这个时代，如果以西方的思潮来谈哲学，那么只有一个谈法，也就是透过自然科学来谈，即透过数学来谈，透过物理学来谈，透过生物学来谈，透过整个的物质科学来谈。假使不这样子谈，我们可以说是撇开数、量、质而乱谈。

从十七世纪到十八世纪这一个时期的学术发展，就是根据心理学的立场来谈。像笛卡儿、洛克、休谟这一类的哲学家，他们本身并不是自然科学家，因为自然科学家们都把宇宙里面的一切现象不是化做数就是化成量，不是量就是能，不是能就是质。除了这些以

外，心理学又能谈些什么呢？因此，十七世纪、十八世纪就给它一个名词叫做次性（secondary qualities）。至于这个次性根本就是主观的，在客观的世界上根本就不能用。这样子一来，自然科学就把这些哲学家一脚踢开说：你们谈的是次性是假相，真相是初性（primary qualities）。因此当心理学家想要来解释自然界时，马上就被自然科学家一脚踢开了。

2. 心理学产生价值中立的行为科学

由此发展到十八世纪时，就逐渐把非物质科学的一切学问，一层一层地透过研究对象加以化除；化成附属于数学、物理、化学等这些基本的自然学科。但是当到达十八世纪的时候，由于产生了各种政治革命与学术革命的要求，这些又好像是一个人文世界，令人文世界上面有价值。那么这些价值是什么东西呢？由艺术看起来就是美，从道德上面看起来就是善，从哲学上面看起来就是真，从宗教上面看来就是神圣的价值。于是那时候的人就拿这一套东西去反击近代的自然科学，但是自然科学又给它一个致命的一击。因为从十八世纪到十九世纪，心理学想把握心性上面的种种现象来抗衡自然界的质与能的现象、数与量的现象，结果就被打垮了。这是在面临各种价值的要求时，他自然又要提出一个名称叫第三性质（tertiary qualities）。

这个第三性质是藉第二性质、即心理的主观作用所设想出来的一套价值观念，所以第三性质是主观上的主观。因此到了近代再假藉自然科学的威势，便演变成行为科学，而侵占到政治里面来、法律的领域来、历史的领域来、伦理的领域来、艺术的领域来，并且说：科学的领域中，不准许有假的部分存在，因为价值判断是属于第三性质，是主观的，而且是幻想所得的，也就是在主观上面再加一个主观性，在这个客观世界上面就更没有它的存在地位，所以要讲价值中立。

3. 笛卡儿哲学上的困惑问题

这样一来，近代人要谈哲学，就要像笛卡儿一样要画图：先画一双脚、两条腿，再说：我是哲学家。假使从哲学家的本分上去看，好像是要拿他的思想来肯定宇宙万有的存在、当做万有的理由，这在哲学上面似乎是具有很大的气魄。但是为了要防止近代科学的打击，为了防止自然科学说他所讲的是第二性质，说他是主观的，是假相的假相，所以笛卡儿马上把他的脚一伸，就伸到自然界去。当他伸到自然界中时，因为他不像近代的经验科学是伸到自然界的下层去，所以他一伸到自然科学里面就马上起飞，飞到极高、极抽象的数学领域去。他要由把握数学的条件来控制一切物质的质、量与能。

笛卡儿就拿这两种身份，好像近代哲学家又成为近代把握理性之光的一种自然科学家。但是从笛卡儿的哲学里面，我们可以看出这两条路他都走穷了。当他是自然科学家时，他不会输给数学家，他会拿一个坐标几何把世界万有都笼罩住。然后当他变成哲学家的时候，一切又都变成概念。这个概念之所以能够清晰明了，这乃是因为我们已经能把握住我们心灵上面的理性，才会产生不可一世的感觉。但是对于这种不可一世的感觉并不可靠，因为身为科学家，本身自有其科学上面不能解决的问题；身为哲学家，也自有其在哲学上面所不能解决的问题。可是笛卡儿却能很巧妙地应付自如，譬如他在那本《沉思录》（*Meditation*）里面，对这两方面所无法解决的问题，他就把上帝请出来，把科学的问题交给上帝去解决，把哲学的问题也交给上帝去解决。然后他马上又摇身一变，变做纯粹的数学家、几何学家，变做纯粹唯心论者，因此就成为唯心论的哲学家。等到他似乎把问题解决后，最后却又把上帝锁到保险箱里面去。换句话说，他的物质世界观是个机械观，而他那个思想凭借观念所建立起来的是个心灵的机械观。等到应用这两个机械观来说明外在

的自然界与内在的心灵之后，他就把上帝锁到保险箱去，等到问题逼窘了，他又把上帝请出来。

在这种情形下，可以说近代西方哲学上面，不是到现在才丧失其独立园地、独立的领域，而是从笛卡儿从事近代思想革命时，哲学的领土就丧失掉了。以后只好依附自然科学，成立了自然哲学；依据心理学而成立心灵的哲学。进而乃有后起的德国所谓科学的哲学，或者是历史哲学与价值哲学。但是仔细研究，他们所讲的是第三性质。所以在近代，不但自然科学可以欺侮它，连不是科学家也要仗科学家的威势而形成一套虚妄的科学主义，进而也可以威胁哲学家。

4. 莱布尼兹的预定调和说

如此说来，我们看后期的莱布尼兹、康德或黑格尔，他们均各有不同主张。像莱布尼兹说：思想家讨论宇宙时，并不是在宇宙里面找一种小的境界，而是要在思想上面开展出来及能够处理一切可能的世界。不但物理世界附属于它，心理世界附属于它，生命世界附属于它，甚至其它的价值世界也附属于它。但是科学不能达到这个目的，因为各方面的境界要交付科学时，单独的科学只能处理一方面。所以唯有哲学才能对一切可能的世界都能兼筹并顾。如果用天台宗的名词来说，就叫做“一心三观”。它是根据科学来了解科学的世界观念，又根据哲学来了解哲学的世界观念，自然是具足一个更广大的领域；其中可以包括艺术，也可以包括文学，也可以包括诗歌，也可以包括音乐，更可以包括伦理。而且它里面的境界不能交给自然科学，因为自然科学不能处理；如果要想处理，就马上会形成像行为科学所建立的价值中立的错误思想。它必须透过近代的生物学、生理学，把心灵现象化成身体状态，而变成不讨论心灵意识的心理学。

所以莱布尼兹在讨论哲学问题时，他不像笛卡儿那样，等到要

谈宗教时，把上帝锁在保险箱里面，而是马上把上帝请出来，说上帝是至高的单子（supreme monad），并以他来统摄一切的单子。然后成立一个思想体系，一切都建立在以至高的单子为中心的一种预定和谐（preestablished harmony），而把宇宙里面的一切纠纷都挪到一个广大的预定和谐的系统里面去。在开出这样的一个局面之后，然后康德与黑格尔才继之而起。

5. 康德与黑格尔的唯心思想

这样子一来，宇宙里面有无穷的单子，换句话说，具有无穷的差别世界。但是在无穷的差别世界中，如果每一个角落都要把上帝请出来，这个上帝一定要累死了。所以如果康德要从这个地方出发，去设想哲学，即使是在思想界里面，要建设以广大的理性为凭借为根据的思想，也就是先要建立一个超越的自我，然后再凭借他的感觉经验，去驾驭感性世界；凭借着他理智的范畴来驾驭理智的秩序，然后再根据广大的理性所统一的范畴，去驾驭整个自然界的人类王国。像这样子就是以一个超越的精神自我，产生思想的各级范畴，然后使散漫的东西落到系统中，从系统又落到更大的系统，落到更高的系统。因此，康德才说：一切科学不能够独立，一切科学要看他的思想是否有根据、是否合理，而这要看哲学家的决心与毅力，是否能克服一切的困难。

这样子才使哲学渐渐恢复那深具建设性的思想权力。然后德国的唯心论者再拿那个具有更大情绪的要求，把康德所说的超越自我（transcendental self）的理性，从下层世界就开始把感性范畴变做理解的范畴，理解的范畴变做理性的范畴。进而在动性发展的系统里面把康德所说的超越自我给提升起来，成为能支配一切世界的一个伟大的精神。所以到了十九世纪以后，在各种各派的唯心论里面才有可能加以区分：也就是从艺术上面去讲艺术价值，从道德上面去讲道德价值，从人类的文化上面去讲各种价值，这样子哲学才渐渐

恢复它应有的领土。

6. 马克斯的倒栽造成颠倒离奇的世界

但是偏偏黑格尔的门生里面出了一个马克斯（Karl Marx），而且偏偏对他的老师不敬。因为黑格尔所讲的辩证逻辑是属于精神的发展过程，当他发展到最高的绝对精神时，他却持反对意见将它倒转过来，而栽到唯物主义里面。甚至将历史哲学的发展过程也变成唯物主义里面的一个部门，连社会学也变做唯物主义的部门，整个政治活动也都变成唯物主义的部门。于是我们可以说，人类自十九世纪以来，在思想上都是倒栽跟斗，而使得整个人类的生命领域都陷溺了，连哲学也丧失其建设能力，这可以说是史无前例的一个大灾难。

如果从整个人类的这种思想来看，现在的世界是一个颠倒离奇的世界（topsy-turvy world），然而在这个颠倒离奇的世界里面，把握权力的也是颠倒离奇的人。像拿破仑（Napoleon）、希特勒（Hitler）、斯大林（Stalin）等等，都可以说是颠倒离奇的人物。由这些人所维持的局面，也自然是颠倒离奇的局面。一直到现在，将要使得整个颠倒离奇的世界面临破坏了；就像尼克松同季辛吉这一些人，在这个颠倒离奇的世界里面，都无法保住他们的权利，所以才会造成中东的危机纠纷、越南的纠纷。

四、天台宗的一心三观为拯救颠倒离奇世界的万灵丹

因此就以这一种情况来说，对于天台宗智顗大师的这一个“一心三观”的理论，是值得令人深省。不过平常我们所观的却是属于妄心，才会造成人类轮转于六道及三途之中，甚至居住在这人类地狱里面的，也是属于各式各样地颠倒离奇的人物：像拿破仑、希特勒、斯大林等。而当尼克松等人学其花样，学到栽跟斗时，就再度

拿这种颠倒离奇的权力来玩弄世界的人类，可说他们的末日也快到了。

所以我们面临这一种时代的现状，就以一心三观来说，不应该再让妄心造作种种破灭的世界，不能再造成种种颠倒离奇的世界。因为这些都是违反宇宙的发展法则与生生不息的精神，而且也是违反人类创造的心灵。所以我们要从各方面去努力，并以妄尽还源的旅程去观照，将妄心灭息修止，然后再从世界领域中去找出真正的精神重心。如此才可以纠正过去机械式的科学见解、唯物的科学见解，才不至于让这些人一直狂妄下去，而说只有自然界上面的初性（primary qualities）是真实的，其余的心灵现象是主观的假相；或者说是价值的理想，都是主观上的主观妄想。这样才可以把这种观念给纠正过来。

其实，就这一点上看，一心三观虽然是隋唐时代佛学的见解，但是在现代的世界上，仍旧可以看出为我们所迫切的需要。因此唯有了解这一种精神，才能把整个世界的颠倒离奇倒转过来，如此我们必须具有真正的知识、真正的价值才有可能。用天台宗的名词来说，就叫做一心三观的正观，以这个正观才能把宇宙的精神重心找出来，把宇宙里面的各种现象都当做平等相，才能彻底地了解，才能还出世界的真情实况。然后在这里面，才可以透过艺术家的才情来欣赏它的美；透过道德的情操来欣赏它的善；透过哲学的智慧来寻出它的真；透过宗教真实崇高的信仰才可以体会它的神圣。那么宇宙里面的一切，才有可能达到美满的世界。而且唯有在这一种情况之下，才有可能使哲学与宗教产生最大的作用。

（讲于一九七五年四月十七日）

十八　研究天台宗的思想步骤及对唯识宗应具有的认识

一、天台宗的总旨归——开权显实、会三归一

当我们讲到天台宗哲学时，曾经区分为六个步骤的说明。只要我们能透过这些步骤去实行，那么便能彰显人人本有的佛性，人人都可以成佛。也就是说，我们每个人首先要把握的是思想的理路要清晰，这可以说是从六朝以来，般若宗的先驱者道安所说："佛为众妙之本"，就是指觉悟本来是灵妙心体的理性。每一个人只要能把握这个创造性的大理性，那么觉者的生活便是无起点也无终点。然而对于理性方面来说，却可分为两方面，即真的理性与假的理性。关于真假理性又是如何才能观察出来呢？这是值得玩索的。

现在先就以假的理性来说，这是指理性的狂想曲，这可以说是指从错误的概念、错误的观点与错误的理念出发，而产生错误的思想系统，形成错误的思想范畴，而成为理性的狂想曲。在理性的狂想曲之下，演变成世界的诸种颠倒见。只要我们对于这个世界产生这一种错误的思想系统时，便会导引出一系列的假相体系，如此延

伸出来的思想理路就成为“假理”了。由假理所开展出来的世界就是由地狱、饿鬼、畜生到动植物等世界均是假相界的范围，也就是说，凡是从错误的观念出发而开展出来的世界，始终都处在黑暗的世界里面生活着。

至于第二层要把握真正的理性，这也就是说要把狂妄的感性彻底地扫除，将它化成一种文字上的名称，仅仅是属于某一个名相上的称呼而已。这就是要应用方便善巧的方法。所以在天台宗的止观作用中，首先就是想要应用一种精神的镇定力量，将全世界由错误理性所形成的狂想曲给镇压住，然后再以真如心做起点，透过接近、模仿、相似、究竟等过程，以达到整体性的境界。

我们在此可以举出一个譬喻，假使我们要学西画，就要先学素描；学国画时，也要先临摹古人的名作，先从其外形的临摹，然后才可以谈到出神入化的妙境。研究佛学也是如此。我们要以过去诸佛的修行法门，证悟的过程作为模仿对象，不过对于佛所具有的大雄大力、大慈大悲、大愿大行的精神是不容易把握的。对于那种伟大的慈悲愿力的胸怀，那种完美的佛智福慧的理想要学到家，必须先从知识上展开来，要先了解未成佛前的菩萨，未成菩萨前的凡夫；也就是要想成就觉者，就必须先观察与了解我们所处的世俗世界。当然这是指我们所处的自然世界，就我们所面对自然科学的了解上是否符合事实，即了解自然科学的真乃是符合现实界的事实者，它是一种价值中立的真，而不是最高价值的真，因为他不求善美，不含善美。

所以我们必须要了解在现实世界的自然科学所开展的中立性的真是有缺陷的，那么我们势必还要再产生第二种估价作用。那就是自然界的知识虽然符合事实，但是其中还具有许多丑陋的事实。譬如说就像尼克松、季辛吉在现实政治中的玩弄权力政治与秘密外交，再加上越南自身的不图自强，才会有现实世界的丑陋事实（按：越

南于共产党之手为一九七五年四月三十日，而此讲为一九七五年五月一日，当是方师有感而发）。我们对此丑陋的事实，不只要认清它，而且要在精神上以艺术、道德力量，将其改变转换形象成为艺术上的美、道德上的善。这样一来，我们不仅只有凡夫的一切智，而且具有艺术修养上的纯美境界与道德修养的至善境界。

取得这种智慧后，在他的生命之中才有智慧，同时对于世界上面的一切有情众生才会产生慈悲心。这可以使人从世俗界中提炼出来，得到一种精神上的升华。换句话说，我们要具有艺术家与诗人的慧见、美感，才能透视现实世界中的丑陋事实，开垦精神自由的新天地，而终究能作一个人生最好的梦（dream the dream of life at its best）；然后再回顾到现实世界，因此便能够不受物质现象所束缚，反而能从精神上获得出离的要求及超拔的态度，彻底改变自然界的知识领域，以达到道德世界与艺术的境界上去。然后再以精神的升进使世界理想化，进而提升一级，由小菩萨变成大菩萨、大菩萨变为能真正与佛平等。以这种精神的提升来改造世界，使罪恶的世界变成为宗教的神圣世界，使世界成为非常完美的理想境界。

如果我们从天台宗的观点来说，它是透过种种步骤而且很有系统的给予精神修养，将世界改造之后，形成一切都是借着智慧来实现高尚理想的大同世界，这时现实已变为理想，理想复成为人类精神生活中的现实。倘若我们用天台宗的名词来说，就是“开权显实”、“会三乘归一乘”，也就是总旨归。将大乘佛学的各宗派最后都归结于一乘教，一乘教即“佛乘”。也就是将物性化为人性，人性提升到真善美圣的神妙境界，让全世界的生命都有归宿。以《大乘起信论》来说，它是透过心生灭门中的三细六粗的种种虚妄境界，均一一给予化除掉，让他们走向精神的正路。最后，“妄尽还源”，再回归到真如本性，这种真如自性乃是精神生命的顶点。而“妄尽还源”，如果从知识的领域去看，它是针对一切由错误理性所产生的错

误思想，及由此错误思想所形成的天罗地网是无所不网，然后再提出一个更无所不包、更无所不容，广大悉备的理性之网。于是原来根据错误思想、错误理性所生出来的天罗地网就变成小网。如此，便可把大网张罗出去反将小网给收摄起来；小网收摄进来之后，再把它拆散，使它不起作用。这个就是华严宗哲学法藏所说的“妄尽还源观”的精神作用。

现在假使我们了解了这一层之后，就可以了解“六即佛”中的“究竟即佛”，“十如是”中的“本末究竟”的含义。也就是透过“本末究竟”，而拿一个大的理网，有条不紊的把一切狂妄的理性所造成的错误小网都收集起来把它毁灭掉。这就有如我们捕鱼一样，假使我们是用小渔船在河里面去张网，有的时候固然可以在河里面捕到鱼，但是有时候也会把许多污泥网上来、海蛇也网上来、石头也网上来、垃圾也网上来。因此，假使真正想要有收获的话，一定要在大海里面去张开大网。可是要张开大网就不能用普通的小渔船，要最现代化的机械操纵的机帆船，才能散布出很大的网，把海里的鱼都囊括进来，这样子，渔获量才多，而大网张开来一定有许多小网，其实这些小网只是一些小障碍而已。

所以我们在思想上面，除非不谈思想建设，否则，若要谈思想建设，那么对宇宙里面的每一个层次、每一个境界、每一种范围，我们都要能够兼容并包。这样子一来，才能产生广大悉备的知识。这个知识，如果用佛学上的名词来说，就是“娑婆若海”(Sawājmana)。所谓“娑婆若海”也就是“智慧海”。从这里面所形成的思想体系或思想范畴，就好像中国大乘佛学如禅宗马祖道一禅师所说的：“待你一口吸尽西江水，再为你道。”一定要具有这样大的气魄才可以完全网罗它所接触的世界，而且完全没有遗漏，这就是从根本上去建立一个广大悉备的思想体系。并以这个思想体系才能把一切错误的领域均加以认识，而一一给予消灭。在消灭之后，

便能根据理性的基础而获得真理。然后由这一套真理而设立一套更圆满完备的思想体系，来印证世界上面的一切层次。各个角落、各个部分，使它们都能具足充分的条件、完整的事实，如此才能获得更圆满的结果。有了这样圆满的了解，才能成就佛学上所说的“觉者”——所谓大丈夫、天人师，系能了悟宇宙人生实相的大觉者。

二、天台宗止观法门的开展——一心三观

从这一点上看起来，在天台宗里面，不论是在止观的作用里面，或者是在一心三观的运作法则里面，都是要做到这一点。什么叫做止呢？在《大乘止观述记》有详细解释说：“即使凡夫欲作一切功德，不论自修利人，皆当依法行之。”也就是拿高尚的精神去镇压一切虚妄的理性所产生的错误思想，这个是“止”。换句话说，止观法门最主要的就在止息妄念的流动不停，才能观照诸法实相，自然会发现莫非是一心所造作。所谓“十方三世不离一心，百千法门同归方寸。众生之所迷者迷此，佛菩萨之所悟者悟此”。因此在修习止观法门之前，必须先要对妄念与实相有深切的认识，才能了解真正理性的思想所产生的种子，发布出纯正的思想，能令思想欣欣向荣，向各种可能的境界去发展。如此才可以产生体大思精、广大悉备的思想体系。

这个广大悉备的思想体系，在智颛大师的思想发展里面是根据《妙法莲华经》里面的“十如是”所展开的。首先是从止于谛理不动，也就是止息妄念，把一切错误的思想根源消灭掉。唯有止息一切外境，断绝一切妄缘，深入定境，才能观照一切的境界相皆是因缘所生法，而不致遂心所欲，贪恋执着。这种止伏烦恼，犹如摩擦镜尘，去掉尘垢自然能显现万象，这就是观。因此止观是二而不二的。就以法性的寂然来讲，这是止；法性常照就是观。能观必定能

达到寂然，没有寂然的体就不能观。像鸠摩罗什的《维摩经诠》说："系心一处名为止，静极则明，明即慧为观。"假使我们不能把妄想的根源给止息或塞住，那么将可能会演变成种种黑暗、罪恶与痛苦，一直到达魔鬼世界。而且如果不能止息妄念的根源，那么人人本具的自性清净心也就没有法子给显现出来。

所以止观法门的修持是返妄归真，就路返家，直指吾人生来本具的佛性，并不是徒以口说，必须从自己的修持工夫为基础以积成的行持功力，才会有所成就。像原始佛学里面，所谓"四圣谛"中的苦集二项就是在思想上产生一种理论，其实一切人生的不幸都是从两种错误所产生：情感上的错误叫做烦恼障，知识上的错误叫做所知障。人的一生可以说就在这两层错误里面讨生活，由此所构成的思想、所表现的生命行动是什么呢？都是在普种畜生、饿鬼、地狱等恶业的因，一种下恶业，便不断的起惑、造业，而承受果报，永无宁日。

因此，人生出苦的途径，不外乎是戒定慧，因此要想走向光明的大道，就必须从持戒止恶上去堵塞一切黑暗、罪恶、痛苦的根源。所以止观中的"具缘"首先就着重在持戒，然后循阶而求的是定力。因定发慧才能证果，于是由小乘的声闻、缘觉、大乘，然后到达一佛乘，把整个精神的生活换一套气氛，换一套境界。因为我们虽然具有佛因，但是尚未成就佛果，现在我们应用止观的功行来圆满戒定慧三学，把眼前的现实世界应用一套理论系统来解释的就是十二支因缘，也就是一套"因果条件"的法则。认为整个自然界的各种层次均由欲界、色界、无色界一直到色究竟天，都是可以应用对十二支因缘的了解来解释。然后知因识果，便有证果的希望。这里我们必须知道的就是要克证佛果，完全在定慧的修持；止能得定，观能得慧，定慧不离，才能明心见性；定慧融和，就是止观妙法的深行，能止而观之，静而明之，所以说定慧的修持，就是天台宗止观

妙法的应用。

假使我们把它化成近代西方科学的方式来看，它整个就是一套理性的知识系统。从这一点上看来，近代的科学革命就是针对着古典科学上面的这一套思想，把整个自然界看做是因果法则，或自然的因果律，将可以把复杂的世界化成单纯的世界，把单纯的世界又变成是可以用清晰明了的因果条件去说明产生原因的系统知识。因此从十七世纪到十九世纪以来，可以说都是要把整个自然界看做是机械的科学系统，认为只要能充分把握它的原因，就可以充分控制它的结果。但是在近代科学革命里面，不管是相对论物理学或者是量子论物理学的新发展，都是要把古典主义以科学唯物论所建立的，广大的根据因果条件所构成的单纯因果条件给打破。

在这样的一种情形之下，我们可以说，如果对于过去机械唯物论那一套思想能一手遮天，甚至能掌握整个自然界的话，那么整个自然界可以说完全都是被决定的，在这里面没有自由、没有新奇，一切知识均依据因果条件的机械秩序而把握。然而近代各种科学上的新发展，是根据新的实验方式而产生新的事实，根据新的事实来修正基本数学与物理学，然后再推出机体性、统一性的哲学，然后近代人才可以说宇宙不是封闭的机械宇宙，而是有创造性的种种新发现。就以这个观点来说，才会产生近代莱布尼兹、史宾诺莎、康德等这一类精神主义的哲学，来代替十七世纪到十九世纪以来所流行的科学机械论、科学唯物论。

三、《法华经》十如是所开展的宇宙本体论

现在我们再谈到在天台宗的思想里面，它引用止观法则来统摄一切法。虽然众生均本具自性清净心，可是真正要显现本来面目，也唯有以止观的深行才能完全了解。因为在我们未成佛以前，还仅

仅是大菩萨；在未变成大菩萨以前，我们还是发心的菩萨而接近凡夫的人。所以我们对于现实世界里面的一切诸事，都要能够透过语言文字之方便善巧的应用，尽种种的可能，做成种种假设，最后便能成立思想体系。这个思想体系并不是用来当做教条被提出来，而是把它当做可以引发深入止观之行。其次，我们要问，这一套思想成立的凭借基础到底是根据些什么条件呢？经此一问，便可以得知，还是由因缘条件所作的积极作用及它的背后所蕴藏的一套假设。不过那套假设有时是靠不住的，我们随时要加以批评与修正。经过批评、修正之后，才可以看出那一套因缘条件不是圆满的真理，它确实夹杂了许多虚妄的部分、错误的部分与没有根据的部分。

这样子一来，我们不仅仅要讲因缘生、因缘假，而且要讲因缘空。如此，自然能符合自然科学的种种可能的知识，而从相对的系统里面跳出来，或从一个更广大的观点、更崇高的观点去统摄一切思想上的错误，并且都一一的给指点出来，然后再从事思想上的积极建设。但是在做积极建设之前，先要做消极的透视，也就是寻求一个超脱解放的观点。从各种相对的科学知识里面，求出一个在理性上面具有更大的气魄、更圆满的哲学体系。就以这个圆满的哲学体系来说，对下层世界似乎具有更多的批评与指摘。但是这在近代西洋哲学上面又很容易陷入笛卡儿、史宾诺莎那些路途上去。其结果反而又停滞在哲学的境界里面，不能接触到现实世界上面各种科学知识的相对系统。在我们还没有达到真正的真理领域就停留在那个地方，这在哲学上面就成为独断主义，然在佛学上面看起来就变成为顽空。其实顽空在哲学上面自成一套独断的思想，自然会把世界上那些新的可能性给抹煞，反把那些新的事实、新的理论都阻塞了。

所以我们要讲哲学，如果要讲得透彻，不仅要对下层的相对知识系统，彻底找出它里面的弱点或缺陷，同时对于超越一切相对科

学的知识系统之外，那个比较能独立解放的哲学，也能看出它的错误与弱点。由这些哲学的错误与缺点所造成的哲学体系就是独断主义，这就是佛学上面顽空的思想体系。

就天台宗本身来说，它不仅仅是要把自然科学的知识网收起来，破除它；连哲学上玄想的思想体系所张的网，我们也要从各方面加以批评，避免产生狂妄与武断的心理因素。因为现前一念心体就是自性清净体，本无杂染，心体平等。所以讲哲学如果要真正讲到家，就应该像《妙法莲华经》里面所讲的"十如是"。这个"十如是"，在天台宗里面，慧思禅师引《法华经》文："佛所成就第一稀有难解之法，唯佛与佛乃能究尽诸法实相。所谓诸法如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟。"来建立一套宇宙本体论。换句话说，这就是从自然界上面，从相对的知识系统上面，建立起一套凌空高度的本体论思想体系。这个思想要避免不落实的错误。平常我们放风筝，放到很高的境界时，如果风筝的线断了，或者把它放掉了，变成了断线的风筝，它就不能再回到现实世界上面来，就好像飞机永远在天空中飞而不能获得加油，结果就在空中毁灭掉。

因此，智𫖮就把他老师慧思所提出的绝对宇宙的本体论给拉下来。也就是说，他从真空的境界里面给拉下来而还归到现实世界上面来。唯其如此，才能还归到世俗界来，才可以晓得自然界的思想体系有它的根据，但是也有它的根本弱点。为了要解决它的困难，所以才产生一套凌空的思想体系。但是凌空的哲学思想体系又容易同现实世界脱节。只要一脱了节，就犹如断了线的风筝，对于现实世界半点作用都没有。智𫖮把握了这两套思想体系之后，不但看出它相对的根据，更看出这两方面的根本弱点，然后才产生出一套中道的思想。这样一来，世界不只是像自然科学那样只讲物质系统里面的科学唯物论的知识，也不仅像玄想的哲学理性所讲的抽象不着

边际的本体论的思想系统。这表示两方面的优点同两方面的缺点，他都看得清清楚楚，然后他再产生一套中道哲学。他指着下层的自然知识说，你有你的优点，有你的根本特性；然后又指着超脱解放的哲学体系说，凌空普遍是你的优点，但是其结果却容易流于抽象，然而当他抽象到某一个程度时，对下层世界就变为不起作用，不能够灵活应用。

有了这样的了解之后，才能知道如何妙绝染净诸相，虽然本性具有善恶的妙用，但是这种妙用是依熏习力而生，因此才生佛、众生的差别。当我们一念不生之时，惺惺自证，则本来面目全体显现，才会有真正彻底的思想解放。因此，我们可以说，当我们运用思想时，虽然是想把握条件，但是所把握的不是充分条件，反而是偶然的条件，而不是必然的条件。所以不论是各种科学的知识系统，或哲学的知识系统，都是在这两方面造成科学的错误与哲学的错误（武断主义的缺点）。于是智𫖮要回过头来靠上广大的心体，认为世间的一切诸法，莫非因缘和合而有。像世间凡夫，以迷心为因，染境为缘，以迷染因缘的和合才会有六道诸法。现在他把这个广大的心体当做是灵光净体，然后把它投到地狱里面去照耀地狱的黑暗，去明了一切黑暗的原因；投到世界的各个角落，去明了一切事实；更投到精神世界上面的一切真实境界，如此才产生真正体大思精的思想体系。

1. 十如是的初种读法

所谓体大思精的思想体系，这是智𫖮以《法华经》“诸法实相”为中心，而展开对“十如是”所作的三种读法。第一种读法是所谓“如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟”。这是什么东西呢？这是一套凌空的、普遍的、本体论的哲学思想，也就是表现着以空为体的立法。对于相性体力作，因缘果报本末究竟，这十种都是如是的现象，如

果我们从近代现象学的立场去看，便可得知，现象学是反对自然主义，反对经验主义，反对心理主义；但是事实上，它自身的起点却是自然主义、经验主义、心理主义。因为它是根据种种不同的观点，去找寻各种需要以及满足科学研究的事实根据。因此凡是自然主义所能做的事它都能够做，平常所说的自然主义，通常都称为物质主义。但是我们看近代洛克、巴克莱、休谟这些人，都是透过心理条件去了解心灵的实质，再间接的去了解外在自然的实质，这些都是经验主义的学者，然而这些经验主义的学者正是在叙述现象学所考虑到的问题。它针对着自然界，了解一切构成自然的充分条件与必要条件；针对着心灵世界里面的种种心灵事实，从下意识到上意识各方面也都要把握它的必要条件的构成因素。等到把这些充分的事实都叙述了之后，便会觉得有某些事实不够条件，于是就把它摆到括号里面去，对许多错误的理论要存而不论。认为人类的许多信仰都是心理因素所构成的，跟这个世界并不相应，于是乎就必须透过许多对经验的事实的了解之后，而存而不论。

2. 十如是的第二种读法

对于这个存在不论到底是针对那些现象来说呢？其实它就是把事实经验的心灵状态都化成胡塞尔所说的直觉的本质。换言之，要把一切经验知识，像物理学、心理科学及社会科学的知识，都提炼成精粹的本质。这样子一来，才会变成胡塞尔所谓观念化的现象学，也就是所谓的基本的现象学。这就是要把各方面的事实理论的偶然性去掉，保存必然性，才可以涵盖一切而表现一种普遍性。然后再拿心灵上面那个不属于分析的知识，而是综合性的知识，也就是所谓直观，把它透视清楚。这样子一来，我们从天台宗里面便可以找出它里面的第二种读法，即：“是相如，是性如，是体如，是力如，是作如，是因如，是缘如，是果如，是报如，是本末究竟如。”这从因乃至报的九种都是如。“相”是“如如”的东西，“性”也是“如

如”的东西，乃至“报”也是“如如”的东西。“如如”的道理就是指着世界任何现象都可以表现一切皆“空”的道理，这就变成基本的现象学。

3. 十如是的第三种读法

当一变成基本的现象学之后，然后再透过直观的精神作用，把下层的事实世界与从上层纯粹理性所建立出来的真理给连接起来，再回过头来透视宇宙万象中的万有境界，那么不论你是提出那一种境界出来，都是一样的，可以符合这些要求。换句话说，对于那个在普遍本体论上面的根本范畴，不论是在任何一件事物上面、在任何一种现象上面、在任何一个事实上面，都能够加以诠释，都可以顺物随缘而起作用。这在一心三观的思想领域上，叫做“一假一切假，空中有假；一空一切空，假中有空”。所以第三种读法是：“相如是，性如是，体如是，力如是，作如是，因如是，缘如是，果如是，报如是，本末究竟如是。”“是”是彰现真实无妄的意义，这正是离空有而即空有的中道。也就是从“相”乃至“报”及“本末究竟”的作用，都是真实不虚的，如此说来一切都是中道。至于说什么叫做“一切都是中道”呢？那就是指抽象的本体论上面的思想范畴，一切都是离空有而即空有的“中道”，都可以拿来说明宇宙里面的任何事物与任何现象。由此才可以看出科学思想体系的弱点，然后再接受它最精粹的地方，把它化成哲学的观点。

所以近代的哲学家，他们往往不谈哲学，像晚近的实证哲学就不谈哲学。而谈哲学谈得最多的都是近代开天辟地非常了不起的几个大科学家，像许多相对论的物理学家、量子论的物理学家，这就变成近代科学上面的哲学时期。如果我们再回顾过去，便可得知，所谓对牛顿所代表的思想层面，康德也代表思想的另一层面，这些对于他们以后纯正思想的发展来看，它是要一切都以科学来作为根据的理论与事实加以融会与贯通，进而能达到在一切知识的领域中

都获得圆满的哲学体系为止。使一切科学的理论与一切的哲学思想范畴在那个地方交织，互相贯彻地组织起来，于是便产生一个大的圆满的思想体系。然后要谈哲学时不可只限于玄想的范围，要谈科学时也不仅仅出现于经验界或事实界，反而要使科学要有新的发现时都能根据新的事实，由此而衬托出新理论的可能。这样子一来，我想以后的思想是科学与哲学的大结合，产生各方面都兼顾的广大悉备的思想体系。

四、灌顶对《涅槃经》的贡献在于汇集成三德

所以从这一点上来看，我们可以说天台宗的哲学确实带给我们很大的贡献与启示。这个贡献大部分可以从智顗所论述中获得一个总的旨归，也就是说他以《法华经》为权教，方便施教，把以前三乘佛学化成一乘佛学，即化成佛乘。而且在化成一佛乘之后，最后再把它总归结合在圆教的理论极致，也就是以常乐我净为重心的《大般涅槃经》。关于这一点，我们可以根据天台宗第四代的宗师——灌顶的论述，灌顶本人特别对《涅槃经》给予有系统的注释，曾经作了一部《大般涅槃经玄义文句》。在这本著作中他就把人在哲学同宗教上面的修养精神及其所获得的境界，汇集成三德：第一种叫做般若德，第二种叫法身德，第三种叫做解脱德，纯然是把人的精神生命凝聚起来，成为这三种生命的杰出德目。在知识上面把握大智慧、大般若，成就的精神人格叫做大法身，而由最高、最圆满的精神人格启发出最高的智慧，所形成的生命就是大解脱。也就是在大智慧、大法身、大解脱的前提下，完成精神人格的大生命。并且以此来作为人类生命所要努力发展的目标，也就是由最后的归宿所培养出来的三种精神，组合成圆满完美精神人格的典型出来。

1. 般若德的妙用

关于这一点，在灌顶的《涅槃经》文句注里面，尤其在下卷里面一讲到涅槃德时，再由一体而化成三方面。为什么要化成三方面呢？因为天台宗的思想要照耀到物质世界的各种层面，不论欲界、色界，而且又要兼顾到精神世界的上层，所谓菩萨摩诃萨智慧流行的境界，佛果菩提的境界。所以此地所说的智慧本身是一个灵光独耀的东西，就彷佛是一面镜子，经由这一面镜子所发射出来的光芒可以照地狱，可以照地面，也可以照天上，它绝不局限于宇宙的某一个领域中。经由他所发射出来的智慧光明，可以照耀世界上面的任何境界。它没有任何偏私，也不仅可以照耀欲界、色界的下层世界，而且在它所照射出来的相，绝不会把它当做是真相，而仅能视之为假相，照了这些假相之后，再来照上层世界的真相。然而只要我们将真相与假相相互对比，就可以使大家在镜子里面看得清清楚楚。不像现在有许多人只是针对物质世界上面的一切相对科学的理解去解释，认为那些就是绝对的真理，这就是科学的独断论；也绝不会仅仅达到上层之后就忘记了宇宙的精神世界是把握下层世界的条件所建立起来的上层领域，于是使上层世界不落空。

换句话说，他能从真理的领域中显出假相，就假相里面再陪衬真理。从此一切偏颇的思想错误认识清楚之后，使我们不致再犯错，这在佛学上面所惯用的语句，也就是《解深密经》里面所说的“大圆镜智”。他能够使一切的境界在这个大菩提的照耀之下，适如其分的了解：现象就是现象，真相就是真相；现象就是假，真相才是真，但是这个真绝不抹煞假。由此所建立出来的思想体系是一切完美的总和，就叫做般若德。

2. 法身德的妙用

至于谈到法身德，其实这是在成就一个人的精神人格，让他达到圆满无缺的境地，也就是成就至真至善至美的清净法身。它不仅

在精神世界上面成就一尊大佛，而且这一尊大佛，他是聚集过去世界的佛、现在世界的佛、未来世界也有可能的佛，无量寿的世界里面也有无量数的觉悟的精神人格都可以称之为佛。所以这样子一来，法身不仅仅是成就一个宗教的教主而已，它还可以显现出使成为法性。这个法性可以贯注在欲界里面，或色界里面，或无色界里面，或非想非非想处。其实宇宙的微妙就是因为有法身所代表的法性能遍在一切处，就像“道是无所不在，无所不有”。所以这可以说是由于有一个共同的理想——清净法身毘卢遮那佛，只要能符合这一个理想的才能成佛。像释迦牟尼佛就是符合了这个理想，所以他成了佛。未来的弥勒佛，假使他在未来世界中要想成为未来世界的佛时，他也要符合这个理想才行。

换句话说，他就是要拿这个成就菩提的道身或法身的资格，来表现完满精神人格的各方面理想，然后在各种时代都可以起作用。因此这个法身德不是抬出来成为一个唯一的宗教主，而是一个可以适应过去现在未来，在时间上是三世具足的觉者。但是过去又有过去的过去、现在与未来，这又有三世。所以过去有三世、现在有三世、未来也有三世，共有九世。这九世在当下一念就已经能圆满具足，也就是说一切可能的世界均已包括在里头。假使要谈到成佛的精神人格的话，都是在这样高超的精神成就之内；也就是从法身就变做化身，化身又能随机变做应身，由此在一切可能的世界里面表现出来。在这样的情形之下，就自然形成所谓三身的觉者，由此所成就的大自在、大解脱、大菩提、大涅槃的精神，处处都能普遍以得超脱解放，其中第一层称之为性净解脱，第二层称之为圆净解脱，第三层称之为方便解脱。

3. 解脱德的妙用

什么叫性净解脱呢？也就是说这种精神作用一接触到任何的黑暗面时，它能具有去除黑暗、重显光明的作用；当它一接触到任何

罪恶时，即能消除罪恶；接触到任何病苦时，就能转变痛苦。因为它本身就是一个美满的精神性，所以不论是任何东西，只要一遇到这一种伟大的精神力量就立刻被化掉了。就彷佛光明一出来后，只有在阁楼、墙角的地方有点阴影，其它的黑暗都没有了。何况由它所发射出来的光明能遍照一切，因为这个光明本身是纯净的，它的光明能化掉一切黑暗，化掉一切障碍，化尽一切病苦。

其次谈到方便解脱又是什么呢？这就好像太阳光，当它所发出来的光虽然不能直接照到字纸篓的阴暗处，但是它可以利用别的光能，譬如说拿手电筒一照就把字纸篓的阴暗处都照射到了。或者我们也可在旁边点一支蜡烛，以蜡烛的光也能照射到那些阴影。所以如果像这样的情形来看，你可以拿方便解脱来解除一切罪恶、痛苦、黑暗。平常我们说在黑夜里好像没有光明，但是在黑夜里，其实我们可以拿出各种照明工具，例如用电灯、手电筒等都可以把房间里面的阴暗去除掉，或用别的照明物来把各种的阴暗去除掉。这都是从大的光明里面转变它的能源，再产生照明作用，间接地能把一切黑暗都驱散掉，如此便使世界上面通体都是在光明的领域。这表示能源可以转变，可以产生不同的照明作用，驱遣一切可能世界的黑暗，这样子也就叫做圆净大解脱。

五、湛然大师《金刚錍》的主要论点

在这种思想的发展下，到了天台宗第五代湛然大师写一本《金刚錍》，他便把佛性扩而充之，把它当做世界无穷的精神能源，由它放射出来成为五种意识的光明。它可以照耀世界上面的一切领域，不仅仅是上层世界的精神领域、艺术领域、道德领域、宗教领域，或者是中层世界的一切无穷的太空领域，甚至可以照射到下层的一切黑暗领域。假使我们平常说在世界里面有各种不同的存在体，这

些存在体有的是没有生命的，譬如像顽石；另外有些是有情界中有生命的，有的是精神体，是超越高级的生命，现在这个广大的佛性，不仅仅在精神世界显现出来，在生命世界显现出来，而且能够把它推而广之，扩及一切黑暗的领域里面，即使是顽石也有佛性。所以最后湛然就提一个名词，他把无生命、无精神的世界都叫做无情的世界。这等于近代科学上面的无机物体，包括宇宙间一切的无机物体，都叫做无情世界。但是湛然却又在无情世界下加上注语说“无情有性”。有什么性呢？有佛性。

也就是说，佛性是普遍地贯注世界上面一切境界、一切层次、一切的角落。这样子一来，这个佛性才是无穷的精神作用，它不只是出现在宗教的领域，它也贯注在哲学家的思想领域中，甚至贯注于科学家所谓的矿物学、地质学、化学、生物学的各种境界里面。换言之，一切研究的对象里面，都是菩提之光所能照耀得到的，都可以把潜在的生命彰显出来，从它的潜在生命里面表现出圆满的佛性，这叫做“无情有性”。如果以佛学的名词来说，认为色心平等，森罗万象，山河大地，花草树木，无不具足唯心之义，而且有佛性。因此，有心成佛，为本应如此；即使无心成佛，也是理所当然的事，这是湛然的《金刚錍》这一部书里面的主要论点。

六、梁肃的《删定止观》

假使照这样看起来，那么我们所面临的这一个世界不是现实世界，它可以把自然世界转化成理想化、高尚化而成为一个理想世界。但是这个理想世界并不是指抽象不着实际的理想而已，而是认为它还可以在任何地方给实现出来，这就是我平常所主张的理想的现实世界，或者是现实的理想世界。在这样的一种发展之下，我们可以说，整个世界是一个完整的生命有机体，它能慢慢趋向圆满和谐的

理想境地。而且一切的哲学发展到最后便可以看出它的目的，即必须要有这么一个总旨归，一切的宗教也必须有这样的一个发展目的。能有这样的一个总旨归，也就是中国天台宗佛学的思想体系。由于我们这个授课时间有限，无法从各方面来讨论具体的问题，如果要想更深入去探究的话，那么便应该更仔细的去看原典，然后再回过头来研究智𫖮的三观一心的思想；尤其重要的是那些经由各种立场把天台宗哲学化成理论体系的著作，像梁肃的《删定止观》这一部。只要我们用心去研究，就可以知道有许多地方是我们所没有提到的问题，而且根据这个观点，你便能自己去用心体会而掌握整个天台宗的哲学思想。

七、研究法相唯识宗前所应具有的认识

1. 法相唯识宗传入中国的时代背景

下面我们要讨论的是中国大乘佛学的另一个思想体系，如果从历史上面的发展最早应该称它为法相宗或唯识宗。这一个宗派的思想是起源于印度弥勒氏与无著、世亲等的传续而展开的思想体系。当唐太宗时代玄奘到印度取经时，就发展而成印度的十大论师，其中并以戒贤论师继承这一个思想体系，然后才由玄奘法师再传到中国来。

其实如果我们要研究法相唯识宗的思想在中国的发展，应该要追溯到六朝时代，真谛三藏（公元四九九～五六九年）从南印度来到中国之后，便把印度衰退的佛学思想体系介绍到中国来。后来玄奘大师到印度游历了十几年，这正是戒贤论师的时代，当时可说是印度佛学的回光返照时期，因为戒贤可说是印度佛学发展的最后时期的论师，经他手所保留下来的佛学经论典籍都借着玄奘大师传到中国来。由于中国大量的翻译佛典，便引起中国的佛学家、高丽的佛学家及日本的佛学家普遍研究的兴趣，进而促进了东亚大乘佛教

哲学的复兴。

这个大乘佛教哲学的复兴是复兴些什么呢？他们是以无著与世亲兄弟的思想体系为出发点，然后从世亲以后的那些瑜伽行者包括有陈那、无性及护法、德慧、安慧、亲胜、净月、火辨、胜友、难陀、最胜子、智月等十大唯识论师相次出世，各自造论，玄奘大师便由此而形成中国唯识宗的哲学。也就是说，从六朝的真谛三藏传译《摄大乘论》而成立摄论宗，一直到唐代的玄奘、窥基、慧沼、智周，就形成了这一个大乘佛学的唯识思想体系。这个思想体系在某些方面已经渐渐失去法相宗原始的形态；也就是说，从世亲论师出发，经安慧、陈那、护法、戒贤等，将瑜伽教理加以组织，令佛学再进步，摆脱经典的形式，而以论者的形式布传，形成中期佛教哲学的骨干。玄奘在当时印度佛教教育中心的那烂陀寺，深入探讨与研究，将新的见解带回国门，像“三界唯一心，心外无别法”（《华严经》）、“诸识所变，唯识所现”（《解深密经》）。玄奘大师将印度的唯识思想有系统的引导东来，译成《成唯识论》，说万法唯变，而创立唯识宗。他将宇宙一切万有，都认为是由“识”所现的哲学思想，弘扬于中国。在《成唯识论》中，他引《楞伽经》为证说：“如海遇风缘，起种种波浪；现前作用转，无有间断时。”这在波涛起伏的无边文化的大海上，玄奘大师的雄风掀起心性研讨的热潮，间接的又促进华严宗的成立；流风所被，启迪了宋代理学；并通过留学僧道昭、玄昉的手而传入日本。

2. 研究唯识思想要从流溯源

如果现在我们在此要讨论这一派的思想，那么势必要从流溯源，先从根源去看，千万不要像清代末年杨仁山先生起一直到民国初年对唯识宗哲学的那种讲法。当杨仁山居士在金陵刻经处时，曾经发动一种运动，就是极力要推动恢复唯识宗的哲学。为什么说不能仅仅讲唯识学呢？因为我们从经典方面来看，从《楞伽经》出发，到

《密严经》、《解深密经》、《阿毘达摩经》，一直到《华严经》、《十地经论》等所说的，都认为一切现象均由各自心相所显发，色法是心所变，心所有法是心的相应，不相应行法是色心的分位假立，真如是识的实性，乃至无漏种子也不离识。由一心显现万法，皆由业力种子所变现。从这方面看起来，这个识就出了毛病，这是因为它对识的解释均夹杂了积极的价值同消极的价值，加在一起就是善恶混杂在一起。假使我们那样子的解释，我们可以一方面把识讲得很要得；另方面又把识说得很要不得，构成错误的谬论。所以在中国有许多做学问的人，都犯了这种方法学上的错误，只是把某一种思想孤立起来作片面的解释。这样子一来就看不出它的本末究竟，到底它的理论根源在什么地方呢？不知要怎么样才能构成现在的思想状态，更不知将来的可能效果。

就以这一个观点来说，譬如说民国初年，支那内学院的欧阳竟无到处在讲唯识，他所讲的那一套唯识还是离不开杨仁山居士的那一种说法、那一种观点。有的时候把错误的唯识性当成胜义的唯识性，把思想的危机当做思想的优点，这在杨仁山居士的身上就可以看出来。我们现在的佛经里面如果把《大乘起信论》拿来一看，透过学术发展的立场，自然会晓得它是一本伪书。可是杨仁山居士却把它捧为不可多得的法典，以为一切唯识宗思想教义的根本意义都在里面，如此才会使唯识的思想讲成一套谬误的唯识。欧阳竟无先生到了中年时代还一直以为那条路是对的，一直到近代熊十力先生都还没有超脱那条错误的道路。

不过欧阳先生毕竟不同，他到了晚年之后，便同玄奘大师一样。玄奘翻译了许多的经律论三藏，最后并发了一个大誓愿，说我如果不把六百卷的《大般若经》翻译完，我不死。他成就了这个愿行，把这一部般若大经王给翻译过来。但是《大般若经》里面所讲的是智慧，是唯智而不是唯识。因此我们发现欧阳竟无到了晚年在支那

内学院的丛刊发行著作中，他不仅要讲唯识，而且也要讲唯智。可是当他在讲唯智时，由于精力已经衰退，无法聚精会神来讲，所以终其一生的时间，大部分在讲唯识，小部分提及唯智的重要性。

因此，我们如果要讲唯识，必须从流溯源或从源溯流，自然就不能从一经一论的立场去看，譬如在过去有人仅仅把握《唯识二十论》、《唯论三十颂》、《成唯识论》这些书，就以为可以了解这一派的主张。现在如果我们要研究的话，千万不要再采取这种态度，我们要讲唯识宗必须先从法相的部分讲起。因为就论的发展来源是从《瑜伽师地论》所衍发，从这一部大论而展开其它各论的思想。譬如说《显扬圣教论》就是从《瑜伽师地论》所简略缩小而成的。像无著的弟弟世亲，他本来就是弘扬小乘佛学，因为深受无著的影响，再透过《华严经》十地品思想像"一切唯心造"的看法，把人无我的偏见去掉，再把法无我的偏见也去掉，而造成了《十地经论》。然后才讲《唯识二十论》、《唯识三十颂》，后来才把法相宗转变成唯识宗。

3. 研究唯识思想应先从经讲起

但是现在我们一贯的说法，都是要先从经讲起，也就是从《楞伽经》、《华严经》、《密严经》、《解深密经》、《大乘庄严经》讲起。但是如果从这五部经里面仔细去看，便会发现它里面有一个很大的思想困难，这就是《楞伽经》里面所要说的如来藏、藏识的这一个观念，因为它是不圆满的思想。换句话说，这就是由于中国有这一部《大乘起信论》的伪书，才使它的思想应用起来会感到困难，因为《大乘起信论》中把心真如门与心生灭门合起来。为了要解决这一个问题，所以我们必须还要透过另一部经典叫做《胜鬘经》来解决。这部《胜鬘经》虽然是一部小经，但是它却能把《楞伽经》里面所说的如来藏、藏识所具有的善、不善因的这一理论上的困难给予解决。换句话说该经是直接面对释迦牟尼给提出来，说我不懂纯洁的真如是怎么能随缘而同恶因子混合在一起？这一位胜鬘夫人提

出了这一个理论上的困难来质问释迦牟尼。释迦牟尼也只好说："是的，是的，你讲的不错。"但是到底应该如何来解决呢？确实并没有获得解决。

其实真正对这一个问题提出解决方法的是《华严经》。因为《华严经》里面讲缘起法则有另外的一种讲法，它不是业感缘起，也不是阿赖耶缘起，也不是真如缘起，它是法界缘起或性起说，换了另一个起点来讲。至于它最主要的经典像《解深密经》却反而把《楞伽经》中所讲的那一套叫三自性的范畴讲成三性、三无性。这样子一来，才从《楞伽经》的思想领域转移到《解深密经》的范围，然后从《解深密经》的思想去展开，才可转移到论典的部分。像《瑜伽师地论》的前半部主要是根据《楞伽经》的解释而来，其中所谓三自性正是《楞伽经》的论点。但是其后所说的"三性、三无性"，那就是依据《解深密经》所作的更进一步的发挥。所以《瑜伽师地论》从五十卷到五十四卷是《楞伽经》的观点，从七十卷到七十七卷是《解深密经》的观点。如果我们有了这些了解之后，再配合《十地经论》、《大乘庄严经论》，然后才可以把《瑜伽师地论》、《显扬圣教论》里面所感受的困难理论，再进一步给予解决。

4. 研究唯识思想的正确途径——安慧唯智学派

如果要想进一步来解决其间所产生的问题，可分为二方面：第一种是从世亲同护法这一条路的思想发展，不过这一条路却始终会遇到理论上的困难而不能跳出去。但是假使我们从《解深密经》及《瑜伽师地论》第七十卷到七十七卷以后谈菩萨地的这一部分去看，然后再接触到两种重要的论典：一为《辨中边论》，一为《摄大乘论》，便可以解决这种理论上的困难。因为这两部论都是从《解深密经》为出发点。

由此可知，如果要讲唯识宗，应该包含这两个支流。在中国唯识宗的发展上：从玄奘、窥基、慧沼到智周这一个系列都是走世亲、护

法的思想，因而忘记了弥勒同无著在唯识哲学方面的重大贡献，自然会走上唯识宗理论困难的泥沼中而跳不出来。但是在印度另外有一个支派所讲的唯识是走旧的派别（即弥勒同无著），就是安慧学派。其实安慧学派的主要思想就是要把握在“识”作用上的缺陷给去掉，也就是说把唯识发展的错误路线给堵塞住，让它不会流于谬误的路途。所以他不讲“流转识”，不讲转移，而讲唯智。换句话说，安慧提出来的是一套唯智哲学，而不是唯识哲学。假使我们现在了解安慧所作的《杂集论》，这部论平常中国的佛学者并不太重视，然而近几年来，已经有人在对照比较西藏文的论著后，便发现我们拿安慧所讲的唯识思想才是一条最能解决问题的安全道路。因为当我们发现唯识论中所产生的谬误思想之后，马上可以发现要解决这种思想的最佳的途径就在于唯智论了，可见唯智论的重要是可想而知的。

从这一点上看起来，我觉得如果要讲学问的话，千万不要执着片断的资料为究竟，一定要从源溯流，或者是从流还源，这样讲起来，对于这种学说的发展真相，面对各方面的真情实况才能看得清楚。故对于那种一条鞭式的讲学方法是很容易构成错误的。我们研究学问的主要目的，总是希望要避免错误。所以我始终觉得，如果要讲法相唯识宗，必须要把重点摆在经上面，尤其是《华严经》与《解深密经》；至于论典方面，应该着重在弥勒同无著的那一种思想上的论著，像《瑜伽师地论》的后半部及《摄大乘论》等，这才可以避免世亲、护法、戒贤这一支传到中国来的唯识宗的缺陷。这样子一来，如我们要讲法相便应该比较重视唯智。因为对于唯识的思想如果没有研究通，将会偏执于三自性中的遍计所执性的唯识性，或者顶多讲到依他起性的唯识性，但是对于圆成实性的唯识性，就很难达到预期的目的。

如果我们真正了解了这些观点之后，我们才可以开始说要进一步去了解法相唯识宗。这里经常会有一个很怪的现象，就是从法相

唯识宗里面所暗示的问题，如果我们把它拿来和西方存在主义的哲学一比较，有人说它和海德格的思想很类似。因为海德格把现象学变成“实存论”的时候，便马上产生了很大的困惑，这个困惑是因为它是从一个基本概念所谓眼前的存在世界所产生的。记得我在一九六九年第五届东西方哲学家会议（在夏威夷召开）时所发表的那篇《从宗教、哲学与哲学人性论看人的疏离问题》（*The Alienation of Manin Religion Philosophy*，*and Philosophical Anthropology*）。虽然我没有指出他的名来，可是却批评过海德格的哲学。并且我曾说到在希腊哲学中，凯扬（Omar Khayyam）是笑的哲学家，因为他以欢悦的心情来看世界，他常吟咏着他的“临此世间……一如流水荡漾而来；离去时又如微风……飘然远引，不知何以、何时，也不知归向何方”。这时他像是一位无忧虑的诗人，从宗教上是以乐观主义来看世界。然而在哲学史上却也有许多苦闷的哲学家、悲观烦恼的哲学家，譬如说叔本华。至于像希腊时代赫拉克利图（Heraclitus）也不是一个笑的哲学家，而是一个苦笑的哲学家、哭的哲学家。然而就海德格的思想看起来，我们可以称他是苦闷而又苦闷的哲学家。因为从他的存在主义的观点一谈到“世间的存有”时，心怀忧虑与恐惧，随时自惕莫要沦为众生庸俗的牺牲品，而与自身的真正存在相疏离。存在的个人在面对一切的存在体时，惟恐失落他的自由，因而危及他的潜在本性。他正在演出存有与非有的悲剧，因此他要把“世间存有”撇开来。

换句话说，人类的生存都要投到一种生存的领域里面去、生存的境界去。但是这个生存的领域与生存的境界，从近代科学的领域上看起来，已经发展成为科学的机械主义、科学普遍的唯物论所笼罩的一种物质的领域。任何人如果把生命投到那个领域去，总是要被一个大的机械物质力量所束缚，生命的存在不能超脱、无法解放。如果应用科学的名词讲起来，这就是一个必然的发展领域，每一件

事情都被决定着。试问如果我们把生命投到这样的一种由物力来决定一切的机械世界里面去，这样的生命，我想一定有人会说，绝不是仅仅如此而已。在这样的情形之下，才产生莎士比亚以存在或非存在为主题的哈姆雷特（Hamlet）更具有戏剧性。因为在实际的生活世界中，人的生命原本都是要存在，而一切的存在都要投到一个领域里面去，但是如果这个领域里面都要靠他力来支配或决定的话，那么他就会懊悔有这个生命，而有生不如死之叹！因此他就深深的自觉而惺惺自明；在人类存在的时间性与历史性中，他的生存意志被不可避免的死亡悲剧所局限。存在的个人存于世间，却又百般渴望逃离世间，结果徒劳无功。不过在莎士比亚中还有两项：要么生，要么死。但是在海德格的实存主义的哲学里面，却是求生不得、求死不能。因为近代人要讲生存，一定要投到一个生存的世界中去，他不能没有一个世界观，而这个世界观不能脱离科学。可是科学是从十七世纪才开始发展而趋向于科学唯物论与科学的机械论。因此，当我们把生命投到世界的领域上去时，这里面根本就没有自由，只是被控制、被决定或命中注定要必然如此，而感觉到束缚、痛苦、不自由。这个不自由不像十八世纪以来，有些人所说的“不自由，毋宁死”。因为至少死是一种解决，但是死却不能算是问题的解决。

所以海德格在那个地方尽其一切生命的可能要想产生一套大的生命计划，要把生命投到时间里面去，把生命投到历史的洪流中去。但是这时他又发现，时间也是一个大的天罗地网，它不仅仅可以支配着现在一切生命的存在，而且对于未来的一切生命的转变，也都会受到未来的时间所支配。假使我们是诗人，那么就会把现在所面临的苦恼世界，透过诗的冥想，投注到过去时间领域中深具光辉灿烂的黄金时代中去，但是就是因为过去的黄金时代有如此的存在，这在过去也是一种事实，它又是另有一套极大的天罗地网来决定一切存在的问题。因此海德格便把生命展开来，从过去的三世到现在

的三世，再到未来的三世，正如庄子所说的："有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者……。"那么也正是"有终也者，有未始有终也者，有未始有夫未始有终也者……。"像这样子一直演变下去，时间是无穷尽的，而无穷尽的时间在那个地方不断的展开来，可以吞没世界上的一切生命。

因此，如果我们把生命的领域彻头彻尾的加以仔细的思维一番，虽然我们不得不把生命投到时间的领域中去，不能够不投到历史的发展史观去观照，但是就历史世界来说，它是时间的天罗地网，可以决定一切生命的命运，最后是趋向于死亡。所以这样子我们终其一生都是时时刻刻的期待死亡。故海德格在这一方面看起来具有一种极大的苦闷。假使这一个大的苦闷，没有其它的偏见，那么他会很容易以随和的自我来加以处理。但是他偏偏是一位西方的哲学家，就以西方哲学的行动领域上、思想方法上都是深具维护他们的个人主义，而产生一个大的我执，始终除不掉。对于这个大而除不掉的我执，投到天罗地网、投到决定命运的时间体系里面去或空间体系中去，处处都要感受到这种苦恼。如果我们再仔细想一想，纵然像秦始皇、汉武帝，他们终其一生要想求仙，延年益寿，可是终究无法使他们长生不老，甚至延长他的生命，最后还是要翘辫子。所以我说海德格终究还仅止于哲学家，他从头想到尾，从尾想到头，他觉得如果离开这个世界就不能生活，可是如果要投到这个世界又是处处受到束缚。这样子一来，就形成他的双重苦闷的主要原因，即人所存在的世间，却又百般渴望要逃离世间。倘若他想与众人共同生活，却又心怀罪咎地要避开他们。他宣称要为他纯真自我的独特存在而活着，却又因处于一个他自己所选择的尘俗世界而退据自我疏离的困境，这正是海德格的双重苦闷。

（讲于一九七五年五月一日）

十九　从唯识宗的思想理路可解决西方存在主义的困惑问题

一、西方思想界所产生的问题

前面我们从现代西方存在主义的观点，来讨论中国大乘佛学里面法相唯识宗所面临的困难问题。有了这种认识之后，假使我们暂时把佛学撇开来，就现代人所生存的这个现实世界来看，那么确实会使人感受到种种的困惑，甚至会产生种种的忧烦恐惧。可是倘若就西方存在主义这一方面来说，一旦我们把生命投射到这个现代世界上面，不但会有种种忧烦恐惧，我更可以说几乎是面临了一种绝望的情形。

1. 文艺复兴后的欧洲均被机械力量所支配

这是什么道理呢？我们如果要仔细去研究便会发现：从现代西方人所生活的现实环境或背景方面去看，可以说从近代文艺复兴运动以来，人的精神文化已经从天上面掉下来，掉到现实世界上面来；但是这个现实世界，并不是他原来生活或生活习惯所希望寄托的一种境界，这一个世界对他反而变得非常的生疏。换句话说，他不能

够立足在这个现实世界上。再加上从十五世纪末期以来，西方人以为发现了这个新的世界，但是到底要用什么方法来处理这个新世纪呢？在初期的发展上好像是有一点希望，像从文学艺术的发展很能把握这个世界，但是不久之后在文学上马上变成浪漫主义，将起初的一点点希望都幻灭了。其结果便认为如果要把握这个世界必须要透过自然科学。这个自然科学不仅仅是为了理解这个世界，而且还要应付这个世界，处理世上的一切问题，如此才可算是征服这个世界。也就是说，如果要想真正征服这个世界，就必须先透过近代科学的全盘了解，然后才能谈到征服世界。于是从十六世纪以来，那种深受浪漫艺术支配的情调，马上就发生变故了，即变成近代科学上所谓自然理性。然而这个自然理性并不能凭空去了解这个世界，或处理这个世界，一定要考虑到这个世界，要征服这个世界。所以当纯理的科学还没有获得充分发展的时候，就变成了应用科学，换句话说，就变成工程。

如果依照这样的观点来说，在科学的发展上，十七世纪是一个大的关键，它马上变成一套科学唯物论的思想，而这一套科学唯物论的思想，首先表现在数学、物理学、化学上面，便形成一套可以用来决定一切生物科学的命运，决定一切心理科学的命运。这就是一般所通称的科学的机械化。因此从十八世纪以后，理论科学就变成了征服世界的一种所谓的由工业技术所形成的企业计划。这样子一来，西方人就把握了科学上面的机械力量，而且能加以充分的利用。当人在充分利用这些机械力量之后，在十八世纪初期的英国，马上就产生了工业革命，而且在工业革命一产生之后，人反而变成这个机械力量前面的一种祭品。所以从近代的工程这一方面来看，当人被投到这个世界上来时，就像现代英国文学家赫胥黎（Aldous Huxley）所描写《美好新世界》（*Brave New World*），说近代世界是从各方面来都有一套凭借，即由科学的估计法则及工业技术的控制，

把世界从各方面都一一的加以控制，形成一套天罗地网。倘若我们把生命完全投到这一个领域上去，那么一切的生活领域便都是前定的，完完全全都被这个机械的力量所决定。

像这样的一种情形之下，假使我们拿现代的存在主义来说，像海德格也好，或者是沙特也好，他们都会觉得如果真正把生命投到现实世界上去，可是那里面只是大多数的人在形成一个团体。这个团体里面的一切都被机械的力量预先给予决定或安排着，人在这个世界上面，丝毫没有半点自由。正因为人没有半点自由，所以从中世纪之后所兴起的种种经济的、社会的、政治的革命，其目的都是为追求自由。但是对于这个自由，在近代人类的生活里面完全成为泡影，连影子也不见了。这可以说是现代人类的最大危机，对于人性上面的尊严，自我的独立自主性，统统都丧失掉了。在这样的发展状态下，人类的一切生活都被这一种机械化的力量所决定。面对着人性应具有的尊严，人类本身的自由意志，统统被化为云烟而给去除掉。

2. 近代希腊人的幻灭源由

其实真正说来，构成这一种情况的主要原因，如果我们从西方的思想发展来看，它有两个很难动摇的传统思想，就是自希腊以来所形成的实在论哲学到中世纪的实在论思想，以及近代西方的自然主义。这三种观点，成为历史文化的核心。也就是说，从希腊的文化、中世纪的文化到近代自然科学所产生的文化，在这里面所形成的文化内容与文化的发展趋向虽然不同，但是在这里所含藏的内在思想却是不变的。像德国的哲学家尼采就曾经说，每一种哲学不能仅仅看那个哲学的外表，要仔细观察隐藏在哲学背后的那个可能又是另一种哲学思想在发展。

从这一点上看起来，我们可以说，在西方的思想领域中，不管西方文化怎么样的变，但是我们始终可以从其变化的过程中找出隐

藏在后面的另一种哲学的理论在发展。就以这一个事实来看，却始终没有变。而这一个没有变的是什么东西呢？也就是指人生下来所必须面临的那个世界是一个客观的真实世界。不管你对它采取何种解释，像希腊人有希腊人的解释方法，中世纪时代有其特殊的宗教解释观点，近代人也就会依据自然科学的观点而产生特殊的解释法则。但是有一点你不能动摇它的，就是人所生活的世界上，是因人有一个客观存在的现实世界在那里，把它当做是一个真实客观的、事实的观点是不能动摇的。

但是当我们接受了这一个客观事实之后，又是怎么样来解释呢？当然希腊人是透过两种基本冲动：一种是艺术上面有所谓大安理索斯的精神（Dionysian spirit），第二种是流行在希腊的科学与哲学里面的阿波罗的精神（Apollonian spirit）。我们可以说假使是透过大安理索斯的精神，就是表现为文学上面与艺术上面的创造精神。然而这两种创造的精神主要的就是情绪，可是这种情绪仔细看来它可以说并不是外界的存在物，而是创造生命的本身拿它的美感、拿它的诗情、拿它的画意，用来驾驭这个外在的世界。不过这也仅是希腊人的一面；他们的另一面是阿波罗的精神，也就是具有一种广大悉备的理性精神。这种理性精神就好像是一道光，这一道光可以不断的向外面去投射。其目的是要照耀所有的外在境界，而人们也就随着这一道光芒所照耀的部分，而投向外界，变成为外在世界的一部分。

由于有这样的事实存在那里，所以虽然希腊人也讲人文主义（Humanism），但是事实上他们所讲的人文主义，就科学上面来说，它是以外在的自然、或者是以内在的理性事实来决定的，可是内在理性与外在的自然之光却是一体的。像这样的发展结果，所以希腊人只好把梦想追求心性上面的自由投到政治、经济、社会里面去。但是不论是政治、经济或社会，这些也是自然界中的一部分。如此

说来，希腊人从艺术方面创造了情绪可以驾驭这个世界，然后再把握它。但是一旦把它投到科学上面或投到哲学上面去，成为向外面所投照的光芒之后，其结果反而把人的内心给点化而成为外在的实在领域。这样一来，希腊人所追求的自由，却在政治上面幻灭了，在经济上面也幻灭了，在哲学、科学的发展上，最后还是因为随着社会的变迁与发展而幻灭掉了。

3. 中世纪转变为内在宗教精神之光

所以希腊人最后便把阿波罗的精神转变为追求一种不是外在的自然，而是内在的光。于是就把希腊人的精神转变成为希伯来的精神，要从宗教上面去追求，所追求的其实就是精神自由。但是这种精神自由一转变到中世纪的时候，对于这种内在的宗教精神之光，又不能不受中世纪社会的影响。可是中世纪的社会又是从罗马所承传下来的一种大的政治社会组织，而这个大的政治社会组织又是外在的。因此我们便可看出希伯来的内在的宗教精神之光被罗马人接受之后，自然就承受有罗马的精神。但是罗马的精神是客观化的精神组织，于是对于这种内在的精神组织，从宗教生活里面无形中就在罗马帝国的社会上面、政治上面、法律上面，被那些外在的组织所形成的体系给毁灭掉了。结果中世纪的宗教就变做制度化，可是这种制度化的形式又是属于一种外在的客观的存在。因此我们又可以说，中世纪的神圣秩序，在政治架构里面就变成一种宗教的秩序。这种秩序，其实也是属于一种客观的组织。

4. 近代的新人

这样子一来，对于任何事情均给予一种客观化的思想架构。到了近代之后，我们看在十五世纪古典主义的革命，都是要把这种客观化的存在形式的种种的社会结构、宗教组织变更出来，而变成为具有浪漫情调的浪漫主义。但是这种浪漫情调到底是个什么东西呢？它只是认为人从希腊的客观秩序，由中世纪的宗教所赋与的客观秩

序给解放出来而成为一个新人。因此面对了这个世界，在情感上面，他能够控制；在理性上面，他可以了解；然后便用理性来控制这个世界。这好像表现了很大的希望，但是毛病也就出现在这里面。譬如像意大利有一位哲学家 Guido de Rugiero，他写了一部有关近代欧洲人自由问题的书，他称近代的新人为 Homo Novus。近代新人的特征是什么东西呢？他是一个以绝对为中心的人。

如果我们从教育的立场去看，假使教育不是从他自己的内心上面启发出来的话，那么对他本身可能就会造成一种拘束与压迫。从道德的操守上看起来，假使道德的原理不是根据他内心的要求去制定的话，那将会变成道德上的压迫。另外，假使宗教不是从他自己内心生活里面所彰显出来，而是拿外界的宗教组织所规定出来的信仰，他也都要加以反抗。甚至于我们可以说在价值上面，他是唯一的价值的判断者。倘若在世界上面一切流行的价值，无论艺术也好、文学也好、科学也好、道德也好、宗教也好，如果不是从他内心的要求所判定的话，那么对他而言，都将是一种压迫。因为这是属于外在的东西，并不直接和他发生关系。

换句话说，近代人所谓 Homo Novus，这一种新人是指什么呢？如果拿佛学思想来看的话，它就是极大的我执。对于外在的理想，除非是根植于他内心的要求，符合他内心的需要，否则根本就与他无干。一切道德规定，一切社会上面的法令或一切价值理想，都是以他为中心的判断者。假使不能符合他内心的需求，不符合这种由自我所制定的我执观点，那么即使你拿着子弹也打不进去。所以假使他一定要坚持这一个我执的话，即使我们费尽心机来教育他也没有用，伦理道德对他来说反而成为一种外在的压迫，对于一切价值观念，他都要加以反抗。在这种情形之下，他一定要讲人格的性质（constitution of personality），要讲人格的尊严（dignity of personality）。

但是我们如果仔细想一想，在近代的自然世界里面，可以说，它整个都被一个大的因果理网所规定着。一切现象的发生，在以前可以追究他的原因，事情过后也可以追究他的结果，这种因果理网就像一个天罗地网一样来决定一切。请问如果我们把那么一个大的我执的人，投到古典主义的科学里面，在自然理性的因果理网之下，他又将怎么能讨生活呢？他根本就没有生活的余地。从近代经济发展上看来，从中世纪手工艺的工业，进而发展成为近代大规模的工业，都是要把握由理论科学产生出来的技巧。而一切的技巧，都是根据外在的能源所发展的能力来决定的。如果我们把外在的能源去掉，那么一切人类的生命都会遭受毁灭。在这一种情形之下，我们如果追究它的根源，就是因为我们把极大的我执，投到近代的世界上面，这时他便发现现代科学可以决定一切。在自然主义之下生活的人，处处都是被动的，处处都要深受外在事物的支配。换句话说，近代人的生活根本就没有自由可言。

譬如说，你到美国的社会去看，就会发现美国人买东西时，并不是他们自己所要买的，而是深受广告所左右的。美国电视上面的种种货物的广告，都是经由巧妙的安排，让你看了之后好像非买不可。它并不像中国的电视那样笨，在节目之间播放广告，只会引起人的厌恶（aversion）。美国的广告是具有什么魔力呢？其实只要我们仔细研究便可得知，那些广告都是针对人的情感，美化人的美感以及人企求自由的意志，让你造成一个很大的幻觉来诱惑你。虽然那些货品在电视上面出现的时间仅有几秒钟，可以一点化这些货色的美，在你一看之后就想要买。因此虽然美国人的收入比我们高，但是他们在经济生活方面的支出却比我们还要大，几乎把所有的收入，一齐都花在电视广告的货品上去。不仅是他们受诱惑，他们的子女也受诱惑，太太也受到诱惑，结果他们的收入一下子就分成几个口袋，而这几个口袋在电视诱惑之下，当一走到市场、百货公司

时，通常一下子就被吸光了。

关于这一点，有一件很有趣的事，记得当年我在密西根大学当客座教授时，有一次我和内人及朋友到一个百货公司去，他们有他们的兴趣，我却另有我的兴趣。所以我们都看不同的东西，结果就走散了。在走散之后，我就问那公司里的人说，你们是不是看见有两位中国女士从这边走过去？他说："我看见了。"我问他现在她们走向什么地方去呢？他说："你不必去找她们，你太太不把口袋里的钱一齐用光之前，你是找不到她们的。"当然他所说的话是拿外国人太太的心理来衡量中国人的太太，这就表示外国人不论是买什么东西都是要把身上的钱用光才肯罢休，而这些动机纯然是受电视广告的诱惑。除非是你不看电视，只要你一看电视，就自然会把整个钱拿出来。结果一到年终结算的时候，可以说甚至把保险公司的保险金算在内都不够支付。从这一点上看起来，整个的美国人都变成金钱的奴隶（slave）。首先在电视机里面，受那些广告巧妙的诱惑。在好奇心的驱使下，于是便把他们生命上的一切愿望早就预支了。这一切都是用赊账的方式，把东西买回来，好像是享受，其实却是被商人决定着。商人不仅能决定你的身体，连你的灵魂、你的生命也都被他决定着。即使说你死了或透支过多，他还可以到保险公司去收账。

5. 这个新人要独立自主

就以这样的一个立场来看，假使一个人他要想做一个独立自主的人，说他生活的一切都要根据他内在心性上面的要求，要表现他独立自主的愿望、独立自主的自由，这个人在近代西方社会要到什么地方去找？是绝对不可能找到的。从这一方面看起来，存在主义者正是根据他自己在传统上面所形成的近代新人（Homo Novus）。这个新人是自我教育者（self-educator）、是生命的自我主导（self-conduct of life）。他虽然处处要表现他独立自主的人格，认为是纯洁

的心灵与尊严，但是他所面对的社会却要他是绝对的奴隶，无条件的受支配。像这样的人处在这样的社会里面，可以说处处都将要丧失他的自由。再退一步讲，如果他能把握他自己，不存在于这世界，而是存在于他自己，要是他自己的生命要展现开来，以投到时间的洪流之中，尽管在近代的几何学上面可以把时间空间化，可以把有限的领域展延成为无穷，然后把人类生命投到时间里面去。这时好像可以看出时间既然是一种无穷尽的东西，故当我们把生命投进去之后，应当也可以不会马上毁灭。

在这一点上，我们要说，假使我们把时间投到理想的宇宙（ideal universe）里面，当然可以是无穷的。但是因为人不能脱离这个地球，所以当我们把时间投到这个空间领域时，却还是在欧几里德几何学的范围之内，把时间空间化了之后，还是一个有限的范围。因此，就以这个观点来说，不论是何人，活到六十岁也好、七十岁也好、八十岁也好或九十岁也好，最后虽然能像中国历史上面的秦始皇、汉武帝，可以把一切权力集中在他一身，但是这些人都是喜爱神仙长生不老术。因为一喜爱上神仙的长生不老术，便会把他们的生命完全交给方伎术士，然后由这些术士来操纵他们的生命。最后便会像徐福这个大骗子一去不回来，连秦始皇也没办法；像汉武帝也找了许多的神仙求取长生不死药，但是神仙一去便始终都音讯渺茫，结果他还是翘辫子。这就表示这个预期的死亡（anticipatory death）是没有法子避免的。

那么现在如果我们把一个人的生命投到世界上面去，处处都是被束缚的，反而会使他整个丧失一切自由。倘若每个人都把他自己的生命投到过去的时间洪流上面，因为从时间的领域中可以有过去，可是过去又有过去，过去的过去又有过去的历史。但是如果就以这样的历史发展来看，在过去的历史上面的人物，我们可以说这也是经由他们的生命实际透过一切时间的展开而延伸来看的。可是就整

个历史来看，却找不到一个不死的人。现在如果再投到现代世界上面，在现代世界里面是不是可以找出一个活的例子，看看是否有一个人，他的生命是永恒的，能够不受死亡的威胁。假使要做这样一个统计的话，当然是非常麻烦的工作；但是假使你要作抽样的调查，那么你所调查的结果，我想也是没有结果的。即使说你要投到未来，那么对于一切未来不管是怎么样的长，未来还有未来，未来的未来还是有未来，好像是无穷的，但是这却是个渺茫的空想。何况如果我们能够真正了解的话，那么这个未来的时间不是可以把它化做现在，就是要把它化做过去。于是在预想未来（anticipatory future）的里面，我们要透过现在的方式去设想，要透过过去的方式去设想。我们可以说，假使一个人的生命要不面临死亡，这在原生动物里面没有，在中级生物里面没有，在高级生物里面也没有，即使是人类也没有。

6. 存在主义所演变而成的悲剧情调

所以假使我们在这个地方变做命定主义者，认为人的生命无法自主，便自然会向命运投降，我想这未尝不是一种麻醉自己的办法。但是近代人从十五六世纪起就开始训练自己要做一个新人，对于一切思想都要由他自己来决定，一切教育由他自己来制定，一切社会组织在他以为也是根据他的人格独立自由的要求所制定的。但是事实上，整个世界是一个新世界。既然整个世界的人是一大群集体人，那么你把生命一投到世界上面，这时你自己就变成集体人中的一个。如果你必须要先把自己的自我要求全盘给否定了，然后才可以把生命投到这个集体世界里面变做一群集体人。可是对某些人来讲，他将会丧失他的尊严、自由，而心中有所不甘，情绪有所不忍，所以才会使近代的实存主义感到困惑。因为他不能离开这个现实世界而生活；可是当他一投到世界上去时，就丧失一切自由。换句话说，首先他就把他自己个人的尊严，自己个人的自由要求，当做祭品一

样给牺牲掉了，但是却又心不甘、情不愿。因此我才说，近代存在主义者所演的悲剧，比莎士比亚所描写的哈姆雷特（Hamlet）还要悲惨。因为哈姆雷特只要在存在或不存在这两种可能里面选择一种，他只要在那个地方挣扎。但是近代存在主义者可以说，他的存在方式是要把存在投到世界上面去，立刻变作集体人里面中的一员。结果存在对他来说反而是一种灾难。可是假使他要是不存在的话，他马上就会死亡；假使他完全接受死亡的命运，那倒还可以心安理得，但是他又要求能活下去，只要把悲剧能延长下去，因此到头来还是一个悲剧。

像这样看来，便可以得知，这个存在主义是具有悲剧性的情调。这正可以拿早期有一位法国浪漫诗人所说过的话来看，他说我们要想了解近代人的生活，最好是到医院里面去看。因为在医院里面住院的人所生活的空间，由于病床摆得太密集，使得病人会觉得连喘息的机会都没有，几乎快要被闷死了。所以引起病人天天在那个地方吵着，要人把他移到靠窗子的前面去。可是一移到窗子前面之后，不是太阳晒得使他受不了，就是被风吹得使他受不了，因此一定要关上窗子。但是当窗子一关上之后，他就几乎要闷死了。于是乎他会认为靠东边的窗子是如此难受，换到西边的窗子、南边的窗子、或北边的窗子可能比较好。可是当他一转换到另一边的窗子时，他仍然会感到同样不舒服的命运，便会在那个地方喊："我受不了！你们还是把我移到中间去。"可是当把他移到中间时，他却又是受不了而闷死了。

另外，又有一个譬喻：有一个欧洲人，他住在法国的时候，他想斯堪的那维亚半岛（Scandinavia）的国家应该不是这个样子的，因此他就从法国的医院调换到北欧的医院去。但是他还是觉得痛苦不堪，于是他就想到西班牙与葡萄牙等这些靠海边的国家，应该会像清凉地一样的舒服才对，于是就搬到葡萄牙去了。可是当他到了

那个地方，他却说这个地方比法国还要坏。他想可能整个欧洲都是如此，不如搬到雅加达去（那时候印度尼西亚还是荷兰的属地），因此就搬到雅加达；等到一搬到雅加达之后，他除了所具有的一切病痛未除之外，更是深受水土不服之苦。所以最后他的灵魂发出了一种喊声说："就整个世界来看，不论是欧洲、美洲、亚洲，德国、中国、印度尼西亚等，无论搬到那里都不行。生活在这个世界上面简直是活受罪，我现在几乎活不下去了，还是把我搬到这个世界之外任何一个别的地方都可以。"但是假使我们把他搬到月球（那时候人类尚未登陆月球），他在月球上面也是活不下去；搬到火星，在火星上面也是生活不下去。这可以说就是近代存在主义的生命情调。

7. 对治西方问题的药方在法无我与人无我

存在主义者尽管有这个心身极度痛苦的世界（anguish being in the world），但是在哲学上面始终打不出一条新的路子出来，无法改变整个世界潮流或者是把这个我执世界给消除掉。我不认识萧师毅先生，但是听说海德格曾经问过萧先生，是不是东方的哲学领域上面可以开出一条新路来解决存在主义者的烦恼与苦闷？假使这是事实的话，我不晓得萧师毅先生是怎么样回答海德格的问题。不过假使海德格问到我的话，我一定会站在佛学的观点给他开出两个药方：第一个药方是法无我（dharma-nairatmya）；另一个就是人无我（pudgala-nairatmya）。

二、唯识思想可以破除近代哲学的偏执

1. 《楞伽经》的二无我

换句话说，这两个药方老早在佛教唯识经典的《楞伽经》里面就谈到，所谓"五法三自性，八识二无我"。但是如果真正要讲这两套东西确实是不容易讲，因为如果要了解法无我，这就牵涉到印度

前期的思想发展，它是从四吠陀、《奥义书》一直到婆罗门的宗教都包括在内。他们说整个客观宇宙是由一个客体的精神力量所把握控制的。换句话说，客观宇宙的真实没有办法破除这一个根本信仰，这就是“法有我”。整个客观世界是一个赋予真实的了解，对它的认可、对它的默契。这个思想一直要追溯到原始佛教思想里面，像大众部、一切有部都接受了这种思想，认为客观世界是真实的。后来传到中国来的《俱舍论》也就接受这一部分的思想。假使接受这个思想，那么便会对这一个眼前的世界赋予一种存在的真实性，我们只能了解它、接受它、顺从它，而没有办法作更进一步的了解。但是这在小乘佛学里面，一转变到《成实论》时，就把“法有我”给否定掉，因此就形成《成实论》的“法无我”。

像“法无我”这一套思想，虽然能够把整个世界客观的真实给否定掉，但是回过头来再看否定客观真实世界的根据是什么东西呢?是一个自我。而这个自我却认为可以拿他情绪的要求，拿他知识的权力可以制定一切的一切。换句话说，就是构成了一个不可破除的偏执。等到大乘佛学开始发展之后，就否定《俱舍论》“人无我、法有我”的论调，再接受了《成实论》的一半。所以从大乘佛学的观点来看，如果能够透过唯识宗的见解，便能把人类的偏执化成意识活动的因素。于是如果要讲唯识宗哲学，就必须先了解近代哲学或心理学上的偏执，只要我们能透过对唯识思想的了解，就可以把这些偏执给除掉。

2.《大乘广百论》与《大乘阿毗达摩杂集论》

由于本学期授课时间所剩不多，在此我仅能提出两部出来作为参考：一部是法相唯识里面在印度后期由护法所写的《大乘广百论》。这部论对于唯识学理，阐发得极为精详，纯然以道理世俗谛的立场来宣讲唯识的真有俗空。另一部是唯识宗里面由安慧所写的《大乘阿毗达摩杂集论》。这两部书在法相唯识宗后期的发展里面可

以代表两个学派。因为护法的思想与安慧相异，这可以从《成唯识论》中见之。但是不管他们对唯识论的解释是怎么样的不同，可是在哲学上面的见解都是要把现实存在的外部世界化成意识的思想结构。譬如说，他把自我透过前五识的了解，第六识的分析，第七识的仔细研究，再从第八识获得究竟的探讨，而获得一切意识所构成的究竟。这样子一来，就把自我的存在也化成为意识的主要因素。

如果就以这一个观点来说，这可以说是法相唯识宗在后期的发展里面，能够把独立自存的外在客观世界，也都可以拿外在的力量来压迫内心的这一种思想给化除掉了。然后再把这个自我从他的根本阿赖耶的种子识之根源上，而产生的“流转识”——即由第七识本身相续不断的流转，到第七识跟着第八识的转现，产生“转灭”，产生“转依”。在未转依前，也就是我们还未觉悟无我真理以前，它只取第八识为所缘境而执以为我；到了转识后，便能转成平等性智，把自我的偏见给化除掉，则可缘一切境界了。换句话说，就是打破对自我的执着，便能契证真理，而获得高尚的智慧。所以要想医治近代存在主义的两大病根，那么，我想唯有透过法相唯识宗的佛学所说的“人无我、法无我”，这两种思想可以说是最好的药方。

三、了解法相唯识宗的哲学应先从《楞伽经》着手

在这样的一种情况之下，我们要想了解法相唯识宗的哲学，从最理想的观点上看起来，那么我们不仅仅要了解安慧的思想体系、护法的思想体系，乃至于传到中国的玄奘、窥基的思想体系，我们都要把它从流溯源地追溯到印度佛学的领域上去。因为法相唯识宗是属于大乘佛学的支脉，因此我们要追溯到大乘的经典发展上去了解。但是成立这一派思想，我们不能一开始像三论宗那样就诉之于《般若经》，也不能像天台宗那样的诉诸《法华经》，或诉诸《涅槃

经》。我们假使要探究这一派的哲学发展的话，就必须要另外换一个途径来研究，也就是从《楞伽经》讲起。

1. 五法的解析

因为在《楞伽经》里面讲"五法三自性"，所讲的"五法"里面是指名、相、分别、正智、如如。如果在这五法里面，我们只把握名、相、分别这三项的话，那么可能就要产生更大的毛病，倘若不能引用其它对治毛病的药，那么或许整个世界的人类将要面临很大的危机。名即是指名称言说，宇宙间一切事物的名称，一切文字学说，都是从这名上建立起的。相是指万物的体性相状的差别事相，也就是一切现象界的总称。分别是指心理上的思想知识。正智是指超世间的无漏智慧。如如是指真如实性，为宇宙的实际理地。在这五法里面对相、名、分别有了彻底了解之后，再把它化除掉，然后才能够如实的把握正智。把握正智，就是具有真正的智慧。有了真正的智慧，才可以接近如如不动的真如妙境。所以五法使我们有能力去处理我们所规避的那个现实世界的毛病，了解它的可怕。另一方面能让我们不要堕落于现实世界的罪恶深渊，而能及时寻出对治药方，把握智慧，方能接近如如不动的真理。

2. 三自性的解析

但是智慧并不是像光天化日般马上就可以看出来的，而且我们在要接近光明时，总是有许多黑暗的云雾所盖伏，所以我们必须要想办法去拨开云雾才可见青天。换句话说，除了五法外，在《楞伽经》中还要讲"三自性"的修证。在三自性里面，我们首先要问：为什么那么聪明的人类还会陷入于各种幻觉之中呢？为什么会陷于错误？因此，我们认清三自性里面的遍计所执性，它好像是一个大的幻觉所造成的云雾，能把我们给汩没了。遍计是周遍计度，这是指人意识上的种种推求，即心理活动。所执是指由虚妄分别的心识执着事物的假相以为是真实的；其实这遍计所执性并无体性，如一

切法中根本无我，因为一切法都是托因假缘而生，并无自性，所以我们要从其中超脱出来才能拨云见日。如此我们对这个世界才不会盲目的接受，而是从种种可能的境界中去制订思想、概念、计划、范畴与定律，来说明我们所面对的种种可能的情境，这就是依他起性。这是统指宇宙里面的一切事物都是因缘所生法，世间中的一切流转门与还灭门，均建立在这因缘的依他起性上。因此虽然眼前有种种解释，但是我们仍然可以看出这里面有很大的危机，就是那个幻觉的根源没有办法消灭。假使没有办法消灭，那么由我们所制订的种种可能的概念，范畴与说明世界的思想定律，还是容易陷入很大的错误的领域上去。所以我们不但要看出遍计所执性的危机，甚至要知道依他起性所制订的种种对世界可能的方便施设，这些或许还难免会有根本的错误。

3. 三无性的重要性

有了以上的根本认识之后，才会再想办法把这两种错误，甚至种种可能错误都找出它们的根源，就是虚妄分别有。虚妄分别即是心识的作用。就遍计执来说，这是由依他性上所起的妄情计执。只要了解《金刚经》所说“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观”，便可得知世间种种境相是假名幻有，是思维上、各种考察上的假有。若能了知没有自体性，才能真正把握智慧，透过这种智慧，最后认识宇宙里面的全体真相。至于为什么讲了三自性之后，还要再讲三无性？因为三自性是不离识有，另外依了这三种自性，要建立三无性，并不是离开自性外，别有三种区性。即：相无自性性、生无自性性、胜义无自性性。相即相分依心识所变，一切法都不会无性的，都不是一切空无的，不然就成为否定现实，毫无理性了。又依依他起性建立生无自性性；生指依他起法，诸法皆仗因托缘而生，则无自然性。世间的自然科学所说的认为一切事物都从自然而生，佛教不承认自生，也不说他生，更不说无因自然生，

所以佛说由因缘生。也就是依缘生法而说生无自性性。最后依圆成实性，建立胜义无自性性，认为圆成实性是由远离了前遍计所执的实有我法二相，而彰显出真实的境界，这就是胜义无自性性。

4. 了解八识才可破除人法二我执

其实要讲这些东西，都是要透过心灵的体验与修为才有可能。譬如像梁启超从前在南京讲唯识学时说：色、受、想、行、识五蕴是构成宇宙成分的五大项，中有四项（受想行识）是心灵的状态。在法相唯识宗里面，我们要把色也变成一种意识状态。这样子看起来，好像法相唯识宗就是一套心灵哲学。这些话他并没有说错。但是我们更要了解，八识的发展过程具有两种讲法：一种是从八识本身讲起；另一种是从感性世界的反应，也就是由前五识讲起，然后再讲到第六识，第七末那识及第八阿赖耶识。但是如果就这一个观点来说，对八识要完全了解是非常困难的一件事情。如果要想了解《楞伽经》里面的八识，而没有给予一个圆满的理解，又将会讲成一套大的天罗地网，反而会吞没人类的生命。所以唯有彻底了解八识之后，才可以破除“人我执、法我执”。

四、《密严经》与《解深密经》的重点在解消八识洪流

要了解这个道理，如果单就《楞伽经》是不够圆满，一定还要依据一部很重要的经典叫做《密严经》。在这部《密严经》里面便把意识当成一个大的洪流所构成的波涛万丈的海洋。但是如果照这样看起来，这还是属于一种险恶的形式，于是就必须要透过《解深密经》，然后才能彻底把八识里面的问题圆满的加以掌握。由此我们便可以再拿经由它所开展出来的智慧精神，把整个八识里面所构成的洪流，利用直观的方法把它化成宁静的状态。因为波涛汹涌只是海洋表面的现象，在海面下几十公里的地方就不会波涛汹涌，而是一

片大的宁静状态。

记得从前有一次，我从扬州出发，坐轮船经过太平洋，在冬天出船经过太平洋，可以说的确是波涛汹涌。但是在深秋季节，假使你不走南太平洋，而走北太平洋，它可以说比内湖还要宁静，连一点波浪都没有，连浪影都没有。这表示大海洋，不一定是波涛汹涌的。何况假使你能够深透到几十公里的海底，那它一定是非常宁静的。所以假使我们读过《解深密经》，我们不会再讲唯识，我们在将唯识的种种限制超脱之后要讲智慧，讲唯智。但是这种认识是经过一番艰苦挣扎得来的。因为平常在讲八识时有种种不同的讲法，可是有些讲法不一定正当或圆满，甚至于有些所讲的唯识是虚妄唯识，所以最好还要再根据《华严经》的思想来解说；或者就是以法相唯识里面以如来藏系的经典中像《胜鬘经》的说法，也就是能把八识里面染污的部分及纯净的部分加以分开。在分开之后，再应用转识成智的办法，把意识的洪流加以阻住，如此才能真正达到宁静安详的精神状态。不过这一种宁静的精神状态是要透过外在的修行法则，才能够把意识的洪流给镇伏住，把那排山倒海的意识洪流转变而成为宁静无涯的大海。

在这样的一种情况之下，正好可以应用《解深密经》来补救《楞伽经》的不足。其实《解深密经》是要透过《胜鬘经》才有可能把原有的第八识与纯净的第九识分开来，而能舍染取净，表现出许多哲学上的智慧、宗教上的智慧。再透过《密严经》讲所谓不可思议的境界，在这不可思议境界里面，找寻出另一个根本的出发点。就像《华严经》“性起品”中所讲的，以真如为起点来讲般若的真智卓见，由此所讲成的事法界、理法界、理事无碍法界、事事无碍法界以及十玄门、六相圆融观等等奥义。这样子一来，我们才可以说是以纯正精神的真如心为出发点，在理论上面把由我执所讲成的污浊的世界化成清凉地，然后才能描绘出一个真正纯净的精神领域。

但是像这样的一种状况，绝不是普通讲唯识宗哲学的人所能讲的，一定要把“唯识论”转变成“唯智论”，才可以发展出这一种更纯净、更高尚的精神领域。

五、唯识哲学的重要经典与历史发展

所以我们在这里讲述唯识哲学，要想了解法相唯识宗的思想，从经典方面来看，必须了解《楞伽经》、《解深密经》、《胜鬘经》、《密严经》及《华严经》中的十地品，甚至也要能精研《大乘庄严经》等等。从这些经典出发，然后还要根据一些祖师的大论，譬如像《瑜伽师地论》，这是代表弥勒菩萨的思想；《显扬圣教论》，这是由无著论师根据弥勒的思想所撰述而成的，可说是《瑜伽师地论》的略本。另外像《辨中边论》、《摄大乘论》、《大乘阿毗达摩论》、《大乘庄严经论》等，可以说是无著论师所创发出来的思想。无著甚至还把他的这种思想再传给他的弟弟世亲。本来世亲论师是跟随小乘学者就学，并有毁谤大乘佛学的倾向，无著论师导之于正知正见，从小乘佛学中给救拔出来。世亲论师的思想是从注释《辨中边论》，注释《摄大乘论》体现出来的。《摄大乘论》是建立唯识思想的核心。世亲就依据这些经论，才写成他那不朽的《唯识二十论》与《唯识三十论》。所以唯识学的思想与组织系统是到了世亲才算完成。当时的名流学者没有不钻究这些著述的，自然就形成一种新学说，不仅在佛学方面形成有力的学派，即使在印度哲学方面，也是很有地位。尤其世亲以后有许多学者研究《唯识三十论》，真是风靡一时。像陈那造《集量论》、《观所缘缘论》、《掌中论》等，德慧造《摄大乘论释》，安慧造《大乘阿毗达摩杂集论》、《中边分别论世亲广疏》，护法造《成唯识论》。另外，难陀、胜军、净月、亲胜、火辨、胜友、最胜子、智月等各造《唯识三十论注释》。他们的思想，

在唯识述记中虽然不能看出有独到之处，不过这在印度哲学上，可说是唯识学最发达的时期。

依据历史的记载，唯识的思想自六朝时代便由真谛三藏开始传到中国，他译有《摄大乘论》、《显识论》、《决定藏论》、《大乘起信论》等。后来玄奘与义净发现所传的唯识经典尚未完备，便前往印度取经。他们在印度停留了十几年，玄奘的唯识学是亲承戒贤的传承。当他把唯识思想弄清楚再将它传回国门，然后便在中国形成一个大学派。虽然玄奘对于唯识宗的传译具有很大的功劳，不过他对于法相唯识宗在中国理论的建构上却远不及他的弟子窥基。因此真正要讲法相唯识宗的系统学说，在中国应该是窥基、慧沼、智周等这一个慈恩学系，不过他是以护法学系的唯识学去代表整个唯识佛教。其实，倘若我们要想如实掌握整个的唯识思想时，那就必须把上述六经十一论弄清楚之后，才可以了解整个学派的思想。

因此对于唯识哲学的整个思想体系，绝不能像我在此地所讲几个星期就能讲得清楚的，事实上要想了解这种学说，必须从经论一部一部地慢慢去研究，至少要花五六年的时间。

六、《百法明门论》的五位百法

而且此地同时存在的一个复杂的思想中，最令人感到困惑的就是名相的词类。还好在名相方面幸好有一部很好的小书叫《百法明门论》。不过这本《百法明门论》，对于没有研究的人来说，还是一本天书。幸亏它有三种批注可以让人有所遵循：（一）由窥基作的《百法明门论义解》，（二）由普光作的《百法明门论述》，（三）由义忠作的《百法明门论疏》。我们可以拿这三种解释对照比较来看，然后才晓得这一套心灵哲学里面所讲的“五法三自性，八识二无我”的种种复杂的概念。

首先我们就从历史上面来看所谓的“五位百法”。曾经有位日本人叫高楠顺次郎，他从前在夏威夷大学有过一次演讲，并且列出两个表来，一个就是法相唯识宗里面所说的“五位百法”，包括心法八、心所有法五十一、色法十一、心不相应行法二十四、无为法六。这五项合起来一共一百种。但是这一百种并不是法相唯讲宗所独有的产品，从历史的发展上看，像小乘佛学的主要代表俱舍宗及成实宗老早就说过，只是他们所讲的不是百法，而是七十五法。如果把七十五法列出表来，然后拿它来与百法对比，就可以晓得大乘佛学瑜伽系的弥勒、无著、世亲的思想，原本就是从小乘佛学里面发展出来的。仔细去照对这两个表你就可以看出这一套思想的来源了。对于这一点能给予交待后，我们也就不必再花太多的时间了。

对于这个着重行为分析的繁复百法，假使我们要了解的话是相当困难的，因为不仅名词相当生涩，而且所探究的问题也相当复杂。但是如果你了解近代的西方哲学，你可以把法相唯识宗所探究的问题区分成三个阶段来看。

1. 描述的哲学（现象学）

在小乘《俱舍论》与《成实论》阶段所讲的七十五法或八十四法，到底是怎么样讲成的呢？其实这完全是一种 descriptive philosophy（描述的哲学）。换句话说，你可以引用近代西方的哲学名词 descriptive phenomenology（描述的现象学），而把七十五法当做描绘世界构成的七十五种概念。不过他所描绘也仅限于客观世界的构成状态及人类心灵的构成状态，然而这也仅限于客观的理解所给予的客观描绘，他并不加以解释，这自然是谈不上讲述唯识。

如果就这一点上来看，即使经验主义也一样，可以做到这一点。因为它是属于唯实主义的观点，尚未涉及意识的领域，只是一种实在论的领域。也就是说，当我们预备要把整个世界的秘密展现开来时，就经验主义的观点，只是从客观上面去加以理解，加以描绘；

甚至在观照自己的心灵状态时，也只是把自己的心灵状态投射到客观世界上面去，而且仍然拿客观的经验态度所使用的描绘方法，来理解心灵状态。在这时候，无所谓唯识，只有唯相。这就是现代现象学上面所说的描绘的现象学，它不必加以解释，只是把世界的形相给展现出来，而且就他所展现出来的相给予一个系统的了解。所以在这时候，我们只能讲法相，不能够讲唯识。

2. 建设性的现象学

要讲唯识是在第二个阶段，当我们把这个世界的现象展开来时，对于一切现象都能给予恰如其分的了解之后，然后还要再问，到底这一个现象是如何产生的呢？产生的来源在那里？它是凭借着什么基础而建立的？经过这样一问，我们就会发现描绘的现象学是不够的，我们还要介绍另外一种 constructive phenomenology（建设性的现象学）。也就是说要建设出一套理论出来，用来说明我们所描绘的这些现象是怎么形成的。在这个时候，就把一切现象都安排在意识的基础上面来说明。这表示在第二个阶段里面，我们可以从法相讲到唯识。这在现象学上是属于第二个阶段，称之为建设性的现象学。这似乎就像近代现象学家胡塞尔所说的，他要把一切事实经验都摆在现象学的括号里面。

3. 纯粹意识的本质

至于最后对于那些括不尽的剩余现象，也正是现象学所说的 pure essence of consciousness（纯粹意识的本质）。于是在网罗了一切相之后，在意识的基础上面才形成一种系统的说明，这时候就必须要讲唯识。

然而当我们要讲唯识时，如果就中国佛学的立场来看，从唐代的窥基、慧沼、智周这一系列，一直到明代的憨山、藕益，甚至于到近代支那内学院像杨仁山先生等，在阐述唯识思想时有许多地方都讲错了，他们反而把法相给丢掉而专门讲唯识，也就是专讲唯识

性。尤其是窥基大师有许多著作都丧失了，有些部分流落到日本，在中国反而不容易见到。所以在中国多是以遍计所执性为基础来讲唯识，因而更构成虚妄唯识；如果再从依他起性来讲时，这也只不过是以十二支因缘来讲唯识，这就是因缘唯识。但是因缘唯识里面还是藏了根本错误的种子。假使对这两层都不丢掉而来讲唯识论，我们可以说唯识哲学简直是一套要不得的思想。然而偏偏在过去有许许多多的人都看不出这一点。我的意思是说，我们一定要把八识流转，从种子识一直到熏习所产生的种种错误的大轮回、大循环，都发觉出来之后，才会发现这里面所含有的根本错误。而且在发觉这个根本错误之后，然后连根把它拔掉，拔掉后再讲八识流转。这里面要讲两种：一方面转灭，另方面转依。由这个转依的过程中，在《楞伽经》里面便可以从名相分别的错误里面跳出来，把握真正的智慧。也就是说：当我们把八识里面的错误同错误的根源认清楚后，便能一一给予洗刷或给予消除掉，然后才能讲智慧。

4. 超越的现象学

至于第三层，我们可以说在近代现象学这方面，显然有几种不同的讲法。从表面上看起来，胡塞尔（E. Husserl）批评经验主义，批评自然主义，也批评心理主义。但是也有许多人批评胡塞尔，说胡塞尔到了晚年是渐渐回到笛卡儿（Descartes）那一条道路上去，然后再回复到康德（Kant）的思想上去。因此心理主义从他的前门丢掉了，又从他的后门进来了。所以有人批评胡塞尔是大心理主义者。这是因为胡塞尔到了后期写了一部书，在这一部书里面讲到近代哲学的危机时，他重新是要把握近代广大悉备的理性主义。从这一点上看起来，胡塞尔好像设法在逃避心理主义。

但是在中国法相唯识宗里面，我们可以说，如果讲不好唯识学，可能就容易构成错误的哲学。我们要想避免这个危机，一定要把握智慧的本源，要讲唯智。如果要讲识时，一定要把八识流转里面的

那个意识的根源，所产生的种子如瀑流的长江大河，及其构成的波涛汹涌的大海，都认识清楚之后，然后就在这样的基础上面来讲唯智。这一个在近代现象学里面有一套思想叫做超越现象学（Transcendental Phenomenology）。相对于这个超越的现象学，在法相唯识宗里面，我们就可以看出，唯识学讲彻底之后再回过头来讲法相。这时的法相就不是要不得的法相，而是根据彻底澄清以后的智慧。也就是把一切的错误彻底洗刷之后，然后再透过智慧的观点来了解世界里面的一切构成因素。这时你便会发现，世界的万象不再是污染的现象，而是纯洁而高尚的现象。因为对于这个纯洁而又高尚的现象，如果透过意识是无法完全了解，一定要透过纯净化的意识才能获得最高的智慧，然后再透过这种最高的智慧眼光，才能够获得圆满的了解。

七、找寻法相唯识宗之源头在唯智

从这一点上看起来，近代中国讲法相唯识宗的杨仁山先生并没有讨论到。欧阳竟无先生到了晚年，才把大部分的精力用在《般若经》的研究上面。后来在内学年刊的第二集或第三集里面，他才提出来要讲唯智。不过这在欧阳竟无先生来说，也只是起点，因为他早年同中年都受到唯识学的影响太大了、太深了，如果要讲唯智的话，到底应该如何来讲唯智才恰当呢？其实这是很难超越过去的。虽然我们的年龄比他们年轻，可是我们接触到比较哲学上面的东西比较多，才会晓得如果要讲唯识哲学，是不能够单独孤立起来讲，一定要从法相的源头讲下来，然后再讲到唯识。而且这时所讲的唯识，可以说是把世界的各种现象给陈列出来。在陈列出来之后，再找出一个基础去解释它。

但是如果这种解释一不小心的话就会变成错误的解释，所以我

们一定要把错误的危机，也都能从唯识学的错误危机里面给找出来。在找出来之后，再把这个唯识给转移过来以回到法相那一方面去讲。这样子一来，我们才可以不仅仅讲唯识，而且要把唯识的基础建立在唯智的基础上面来推演。这是因为我们的时代在他们之后，我们要透过比较哲学的熏陶后看出这一种现象来。然而这一点却是从前的唯识学者所不容易观察到的。

八、讲《楞伽经》须与《般若经》相连才能把握真智

我在前面已经跟各位介绍了一些粗浅的入门著作，像《百法明门论》以及从其三种批注入手。现在如果我们要讲的话，第一部就要讲《楞伽经》。可是如果《楞伽经》只讲“八识二无我”的话，这是一般人所不容易了解的，因为这是结论。真正要想了解的话，必须把八识摆在“三自性”的基础上面去讲，才能够让人了解。所以我们必须第一步要了解，第二步要分辨，第三步要批评。在批评之后，才可以晓得应该如何去做选择。有了这些选择的眼光培养出来之后，然后再读《楞伽经》。对于《楞伽经》所谓名、相、分别、正智、如如五法：前三法是要不得，因为它们很容易导引我们走入歧途，所以它们是错误的根源。对于这些错误的根源当然要获得了解，但是如仅单纯的了解还是不能阻止它，还要能够产生积极的替代它。这种替代它的东西到底是什么呢？就是经过提炼的真正的哲学智慧。

在这一点上面，我们才会发现《楞伽经》是必须跟《般若经》联系起来讲，才能充分把握智慧。然而在《般若经》里面看起来，智慧就是空性的无所得，为正观。唯有以无所得的性空才能把世界上面一切的形形色色都给否定掉、消除掉，即以无所得为得。以这样子来了解智慧，就是《金刚经》上面所说以“应无所住而生其心”、“凡所有相都是虚妄，若见诸相非相，即见如来”、“一切有为

法，如梦幻泡影，如露亦如电，应做如此观”。这个才是智慧正观，根据这个智慧才能透过空性而彻底了解空性的澄清作用。在澄清作用之后，便产生现象学的剩余现象。这个剩余现象并不是现象界，它是真如实相，以此真如实相为真相。

所以从这一点上面看起来，《楞伽经》是一部极为重要的著作。因为透过它的极具细密的分析性，不但指点了许多的错误同错误的来源，而且也为我们指引到达智慧的路径。根据这个智慧便可以非常圆满的去了解宇宙的精神真相。这就是我为何要说一定要把《楞伽经》同《般若经》给联系起来的道理。要这样子了解《楞伽经》不大容易，欧阳竟无先生曾经把《楞伽经》做一个很巧妙的处理，彷佛他是一位书虫，把经文全部吃下去了，然后再一点一点把原来吃下去的吐出来，重新来一个编排。然后把讲“五法”的集中到一块；讲“八识”的又集中到一块；讲“三自性”的又集中到一块；讲“二无我”的又集中到一块。这样子使这部经典比较容易懂。欧阳竟无先生这种不变更《楞伽经》一个字，把它拆开来之后重新编组，叫做《楞伽科疏卷》，这对于要了解《楞伽经》的人是一部非常方便的好书。

九、从《瑜伽师地论》所衍生论典看唯识哲学起源

了解《楞伽经》之后，在未介绍第二部经以前，我们先要讲弥勒所讲的《瑜伽师地论》。因为这是一部大书，在这部大书里面，可以说在五十五卷以前的大半篇章中都采取《楞伽经》的观点。因为如果以这种观点来讲八识时，将会产生许许多多的错误观点，所以还要再讲《菩萨地经》。因此《瑜伽师地论》这部大书里面从五十五卷以后一直到七十七卷，在宣讲《菩萨地经》的部分，也就是说从《楞伽经》里面超越到《解深密经》的这一个领域来。如果我们不根

据《解深密经》，便会发现这一部《瑜伽师地论》将是一部很难了解的大书。至于我们要想了解《瑜伽师地论》还要再透过《显扬圣教论》，因为《显扬圣教论》就是《瑜伽师地论》的简本。

由此可知，在《百法明门论》所描写的“五位百法”是在《瑜伽师地论》五十五卷以后，到七十七卷。在《显扬圣教论》里面从第一卷到第十七卷，都是在分析八识的构成及其理论的困难。因为要解决这个理论上的困难是不能够凭空解决，必须先要把八识的洪流流尽以后，然后从头到尾读下来才看出它是怎么一回事，便可看出它里面所蕴藏的危机。如此才会产生解除这些危机的方法。所以《瑜伽师地论》从七十卷以后，大部分都是把《解深密经》的思想给吸收进来，才会提出《楞伽经》里面另一套三自性的思想。由于《楞伽经》对于三自性的解释不甚清楚，虽然在《解深密经》中解释得比较清楚，但是还是有许多理论上的困难。所以弥勒的思想便传给无著，无著再把他的思想传给他的弟弟世亲。然后无著还把两部大作：一部是《辨中边论》，一部是《摄大乘论》，交给他的弟弟世亲去注解。在注解这两部书之后，世亲便要追问原先他所接受的各种客观的现象是怎么成立的？成立了之后又如何展开的？我们是怎样拿意识去保证它？这才是唯识宗哲学的起源。

十、从安慧的思想上建立起唯识宗的正确方向

这样子一来，唯识宗便以《辨中边论》及《摄大乘论》为基础再进而产生世亲本人的思想。也就是说，世亲是从小乘佛学的立场转变到大乘佛学后，便把弥勒、无著的法相哲学变成唯识哲学，由此而写成《唯识二十论》、《唯识三十论》以及后来的论释，像《观所缘缘论》。然后有陈那的主张、德慧的主张、安慧的主张、护法的主张、无性的主张，如此才产生较为具体的唯识论著。

其后，从护法的传统里面一直到中国玄奘、窥基、慧沼、智周、泰贤一系统的传承。然后直透近代杨仁山及金陵支那内学院欧阳竟无再到熊十力，可以说是在某些地方只晓得讲唯识，不晓得讲法相，自然就接不上唯智。所以我才会认为他们这些人，为何会把这一种很重要的思想，讲成了谬误的思想呢？最主要的因素是在于对于无著、世亲所传下来的唯识哲学，有两种不同的译释版本，一个是依据安慧的注释，从安慧的解释里面，很容易看出它是在讲唯智。对于安慧的这一套哲学，大部分是在西藏流传。但是当玄奘大师到印度取经时，对于安慧的这一套唯智哲学并不太重视，反而专门弘传护法系统的唯识学，并且认为唯有护法的唯识为正统派的学理。由于护法是着重于唯识，对唯识中的唯智部分，他们并不清楚，才会产生偏执于二元化问题的对立。

但是这近年来，像法国有位研究佛学的专家，他到喜马拉雅山中有个小国叫尼泊尔，由于当地气候干燥，容易保留古代的梵文经典，所以这位佛学专家便在尼泊尔的宫殿里发现了安慧的著作，他便把它拿到法国去，略加整理后，便把它印出来。这样子一来，安慧的《唯识三十论》便被流传到这个世界上来。大家看了安慧的注释，才会发现以前唯识传承上所留下来的危机。于是我们才可以从安慧思想上面建立起正确的方向，即从唯识而转到唯智。所以假使我们早生三十年，我们接触不到安慧的这部《唯识三十论》，我们也没有法子了解唯识传承理论上的弱点。因此研究学问、探究学理，必须凭借前人许许多多的论据，有些凭借是前人所没有的，这是我们后人做学问比较方便的地方。总之做学问必须面面俱到，千万不可少得为足，更要追根究底返本溯源，才能彰显出真理的本来面目。

（讲于一九七五年五月八日）

二十　研究唯识哲学的方法与步骤

一、研究唯识所应处的态度

当我们在讨论问题时，有时候用几十分钟的时间就可以把某一派的思想大略加以叙述，可是假若要是根据原始资料或该宗派的直接资料来讨论某一个问题时，那就要花费许许多多的时间才能解说清楚。所以从这一个观点上来看，我觉得我们目前在台湾的这数十年来的教育政策上之所以没有达到预期的愿望，就是因为在辅导学生做学问方面只是像蜻蜓点水那样，仅是浮光掠影，丝毫不知应该如何才能够脚踏实地去发展。

像大乘佛学中的唯识宗这样的一种哲学，虽然在中国发展了那么久，但是有些人连问题的核心都没有抓到。这就是因为有许多应当处理的资料没有直接去处理，不能明了这些问题的来源及到底遇到问题时，应该怎么样才能给予最恰当的交待。所以那些研究唯识的人都只是在那里喊喊口号而已，像讲法相唯识的人，事实上我们可以用窥基大师的名词，那只是讲虚妄唯识，这是最浅的一种讲法。如果把这一派思想视为究竟，将会构成要不得的宗派。其次第二个

叫“因缘唯识”，这是根据一些资料，成立了相当的概念同范畴与系统，把每一件事物的因与果像是相似相续地不断转换，形成生命流转的现象。这一类的问题虽然还是尚未追溯到问题的根源上，不过对于问题的发展过程中，至少还可以体会到所谓因缘唯识所要探究的核心问题。最后一层所要考究的就是“胜义唯识”，如果就以西方哲学知识论的思想体系来看，要仔细去探究这一层困难最多，因为事先一定要先找到它的思想源头，即把印度原始发展的层次弄清楚，才能进行这--系列的探讨。

二、讲唯识要追溯印度原始资料

所以平常我们要讲唯识哲学时，如果前面的问题未弄清楚，可以说对于真正的问题是无法沾到边，更不要说要进行研究。因为在我们的意识活动里面所表现出来的，可以形成一个大的洪流。在这个大的洪流里面，假使你不能正本清源的话，那么在这里面就会像长江、黄河一样挟泥沙以俱下，结果让人只看见泥泞，而不能够把这个洪流再变做清流。所以真正要讲唯识，最后要把虚妄唯识加以转换，然后超脱它，才能再讲唯智。

如果从这样的一个观点来看，有关唯识宗的这一种思想可以说从六朝梁、陈以来就陆续翻译出很多的资料。虽然初期引起大乘佛学发展上的许多困难，但是因为是在梁、陈时代所传来的，这一派学说的代表人物是从印度来的真谛三藏（Paramartha），可是他对于中国文字没有弄好，因此，他的翻译是残破不全的。这些著作一直传下来，到了唐代贞观年间，玄奘三藏发现这些残破不全的经典，才发愿要亲自到印度去取经，要想取回完整的全藏，如此才会跟戒贤论师这一派接触。要想根据直接资料去研究，然后才带回大量的佛经，并且亲自参与翻译工作。他的弟子窥基也参与这个译场，而

且还特别声明要给他充分的时间，把那些所翻译出来的资料，一一给予彻底消化以后才能获得充分吸收。这里所说的彻底消化是指什么呢？也就是说我们要讲佛学不能像前期的天台宗或者像后期的禅宗，把佛学思想完全中国化。因为一经中国化之后，就完全失掉了原来在印度发展时期的真实情况。所以窥基大师发起很大誓愿，他说假使要讲法相唯识宗的哲学，那么我们就要设法不要拿中国人的偏见来误解它、歪曲它，要回复到印度原始资料这一方面去讨论佛教的问题。就彷佛是站在印度文化的立场来讨论佛学。这样子一来才可以不迷失它的真相，而且就以这样做学问的态度来说，他所采取的态度是对的。

三、吉藏与窥基为佛学通家所顾忌

就中国佛学的发展来说，从隋代到唐代，出了两位非常博学的佛学大师，一位是隋代的吉藏大师，他几乎是无“经”不通，无“论”不通。因此，他就根据他所博通的经论成立了三论宗的批判哲学，即深具批评主义的哲学。另外一位就是在唐代时，对于经论的博通方面可以同吉藏相比美，甚至可以说还是有过之而无不及的，就是窥基。因为我们看他对于当时各种重要经典，几乎都有注疏；对于重要的论典，也大多有注解。那么从表面上看起来，可以说对于佛学几乎是无所不通。但是就这一点上来看，对于一位相当博通的人来说，有时候反而会产生某种危险。这种危险也就是说，倘若你的知识太广博，那么遇到问题要解决时反而胆子太小，畏首畏尾。譬如说当你遇到某一个哲学问题为前人没有想到的，假使你的原则是完全依照前人的讲法为基准的话，其结果是你自己的哲学影子都被前贤所掩盖了，这当然是一种危险。

那么再有第二种危险，因为他处处多存有某种顾忌，也就是说

他在做学问方面，他因为自己博而且他还要求深，对于这一门学问方面就会要求走出一条新的路出来，走出一条决定性的路。但是既然这一条已经称之为路，就不是由自己去发现的，以前许多人或许已经发现过了，如此他势必会把这条路的指标都给你标好了，只要你一走上这条路，你就不可能不跟他走；但是当你一跟他走之后，有时候或许你就会上当，也就是说你所走的只是别人的路，而不能走你自己所应走的路。换句话说，你自己的新路径就被遮盖掉了，根本就不能随着你的心意去走。

所以我们便发现窥基大师因为他精神贯注在他研究的工作上，势必要走上法相唯识宗的那一条确定的路子上去。可是这一条确定的路子都是以印度的原始资料为基准，也就是法相唯识宗的正统传承自弥勒、无著、世亲一直到以后的德慧、无性、安慧、难陀、护法等这些路子。不过这些路子都是前贤开过的路子，倘若他要一直走上去的话，那么他就走进印度很广博的一个人，就是护法所走的路。然而当他走上护法的路子，以此来讲唯识的话，他可以把问题讲得很精细；但是由于讲得太精细，自然要顾到各方面的细节上的问题，却反而把唯识宗在印度发展里面的一个极重要的角色或路线给忽略了，甚至给抹煞掉了。譬如说他忽略了安慧的系统，因为在中国慈恩寺派讲法相唯识宗时，第一层把法相讲轻了，唯识讲重了。

四、走上偏颇唯识的根源

其实，太偏重唯识这一方面的思想完全是走世亲、无性、难陀到护法这一条路子。换句话说，就这一条路子上看，表面上好像要把问题分得很精细，但是因为要分得很精细，自然会太着重于唯识的发展旅程，反而把法相宗的哲学，逐渐集中到另外一条路上去发展，变成一条偏颇的哲学。然而就这个偏颇的哲学里面，对于某些

重要的观点上，假使有了错误的话，那么其结果虽然就表面上讲胜义唯识，但事实上是讲因缘唯识。对于这个因缘唯识来说，由于它里面的着重点是产生偏差了，结果往往会很容易走到遍计所执的错误唯识上去。

因此，假使我们是站在这一个立场来讲唯识的知识体系，反而会走向虚妄唯识的洪流上去，如此就愈是不能获得超脱解放，甚至无法超越出来。如果我们用王国维所用的名词来说，就是入乎其内，诚然可以达到很深的深渊，但是不能出乎其外，自然就不能超脱解放出来。那么这样子一来，虽然你把思想讲得很谨慎，但是在很谨慎里面却隐藏了很大的错误在里面。也就是说，他只晓得着重唯识的虚妄境，不晓得要着重真智卓见的唯智。于是乎在法相唯识宗里面就形成一个很大的危机，就是把错误的唯识讲成多方面，讲成很精细的问题，其结果反把里面的大问题给丢掉了。问题就在于我们要怎么样来把虚妄的分别识给点化而变成唯智。因为真正的唯识主旨最后就像《成唯识》里面所说，由玄奘所注解的论本第二十篇里面所要讲的，就是要怎么样才能转识成智。像转凡夫的前五识为成所作智，转凡夫第六识为妙观察智，转第七末那识为平等性智，转第八阿赖耶识为大圆镜智。然后才可以把这些智慧融会贯通起来，如此才可以发现宇宙里面，遍在一切、指挥一切世界的层次里面的一切智慧之光。其结果是假使我们暂时还不能够完全掌握到那个东西，同样是要像其它许多唯识思想的说法，从具体的哲学问题上面去钻牛角尖，而不能够站出来。

五、研究唯识要从六经十一论入手

所以从这一个观点上看，我觉得中国慈恩寺派所讲的法相唯识宗的哲学，他把重点摆在唯识上面，并不是着重在法相学方面。也

就是说，他只是侧重印度佛教思想从世亲以后到十大唯识论师的哲学发展，而对于在这以前，世亲的长兄无著，及无著所根据的弥勒，甚至弥勒所根据的《华严经》、《密严经》、《如来出现功德经》、《大乘阿毗达摩经》、《楞伽经》、《解深密经》等六部大经，并没有充分注意。这样子一来，整个的思想的发展不是从根源上面讲起，而是从半途上研究起。所以真正要研究唯识，应该先从六经下手，然后再衍及十一部论。譬如说要讲《瑜伽师地论》，对于该论的前半部的主要问题都是从《楞伽经》上获得启发，而后半部要解开问题的方法是根据《解深密经》。因此当你要讲法相唯识宗，如果你在后期印度法相思想的发展上去找，不一定能找得到，只可溯源而上，溯流而下来讲，否则便会陷于固步自封。

六、中国唯识宗着重十大论师的《成唯识论》与安慧唯识之比较

因此就中国所传的法相唯识宗的思想资料是仅止于世亲以后的部分，尤其是对三十唯识方面所论述的十大论师而成的《成唯识论》。即使有关安慧所涉猎到的部分也只是很少的一点著作，像《杂集论法》。对于安慧其余的东西，像阐述唯识思想的论著都没有传到中国来，反而在西藏很流行。在上一讲中我曾经提到，在近代法国有一位佛学家 Sylvain Levi，他在喜马拉雅山下尼泊尔的宫廷里面发现了一本安慧的著作，然后便拿回法国去把它重新加以整理而发表出来，随后便传到日本，引起了一番新的争议。而中国一直到支那内学院的后期，有一位年轻辈的学者吕澄，才正式把法国 Sylvain Levi 的梵文本给译成中文。

当安慧的唯识思想被传译成中文后，我们才晓得这一部书中有一个极重要的关键，这个极重要的关键就是一般向来研究唯识的人，

都把着重点侧重在唯识的相分、见分、自证分、证自证分等四分说上，而这些就是唯识的了别识，它是纯然属于分析作用。如果就以这一种分析作用，一下子讲到最后的根据，这在安慧看来并不是真理之源，反而会陷于错误之源。换句话说，就是虚妄的分别心。如果纯然以虚妄分别心为研究对象，是追求不到真理。他说不仅仅像世亲、护法这一系列所认为第六识是分别意识，会产生缺陷，对于那个缺陷的来源是第七末那识。自我为中心的执着是以意根为出发点，由此而产生我执。由于第七识的我执具有我爱、我贪、我慢、我见四种作用，所以会不断的产生贡高我慢的偏见。不过在这一点上，好像还保留了第八阿赖耶识中的杂染种子与纯洁真如性。

但是如果就安慧的立场来看，几乎对所有的知识，要么不讲分别，倘若一讲到分别，马上就会陷于错误的危机。所以我们只要从安慧所注释的《唯识三十论》看起来，即使就是世亲的唯识学也好，他早就指点出唯识里头隐藏有很大的危机。不过当他这么指点出来后，假使要是站在维护护法这一系列的中国佛学者，当然是不会同意这一种说法，因为讲唯识的人是不愿意承认自己所讲的唯识错误被指点出来，否则就自然不能找出真理的结论，也就是说解说错误的人，他自己是不承认错误的。所以这些维护护法思想的佛学家都避免安慧这一派的说法，想办法把它隐藏起来，不是不说，就是不介绍。因为不说、不介绍，故对唯识哲学里面的重大危机自然就看不出来。像这样的发展，我们如何对它产生超脱这个思想的危机，如果要想超脱解放，那么在哲学同宗教方面必须另外寻出一条新的道路出来，否则就会像断了线的风筝，自然就找不到结果。即使说你勉强去讲唯识，也只能停留在虚妄的唯识路线而已，对于法相唯识哲学是靠不上。

七、中国唯识哲学转向唯智的关键为《大般若经》

纯粹的第八识，在经典里面可以找得到，像《瑜伽师地论》所引用，可是对于《解深密经》里面的重要问题却没有注意与处理。换句话说，就是如何才能达到转识成智？可是万一转不成的话，那么这一套思想危机就会陷入在很大的错误的圈套中，在那里面兜圈子。就以这一个观点来看，我觉得像中国唯识哲学研究方面，尤其是着重在以唯识为中心的南京金陵支那内学院，像欧阳竟无先生到了晚年才晓得讲唯智的重要。但是他虽然晓得这种重要性，这完全得力于他在晚年仔细研究过《大般若经》，从这一部经中所体会的结果。因为他不晓得安慧的主要思想，所以他只是遵循唯识论本身的发展线索，至于谈到他到底是真正解放唯识学的限制，对于这一点连他自己都看不清楚，一直要等到他的学生吕澄根据新的资料（即安慧所注《唯识三十论》）才看出这一点。由于我们是处在现代，而且又能够接触到新的资料来源，所以我才深深觉得对于唯识课程方面，不能仅仅局限虚妄唯识，一定要把安慧与护法这两派哲学原原本本的讲述出来。

八、唯识思想的源头要追溯到弥勒

至于要解说这两派的思想，首先要讲的就是要根据无著的思想，由他而追溯到弥勒的思想源头。也就是说要探索法相宗的大乘佛学。在上讲中，我们已经提到这个哲学在印度的发展情形。如果我们已经全然了解，然后再把十大论师的思想再追溯到世亲，但是世亲起初是研究小乘，换句话说，他是俱舍论的信徒；而他哥哥无著却是弥勒的信徒，所以无著的思想出发点是大乘，这是因为这个大乘是

根据弥勒的思想所展开的。由于弥勒在各种经典里面都说他是未来的佛，所谓当来下生弥勒尊佛，他是具足了一切成佛的前身。从这里便可以看出弥勒在佛学与宗教上面是一个中心人物。表面上看，他的地位是集文殊与普贤的智信行愿于一身，等于是一尊大佛的替身。

所以从这么一个重要观点上看起来，便可得知他的思想理路是从《密严经》、《楞伽经》，而走到《解深密经》的那一条道路上去。譬如在《解深密经》中，释迦牟尼佛告诉一位叫大慧的大菩萨，他说一切思想就是所谓大慈妙慧，均是由心所造，然后在大智妙观里面去发展；其次再谈《楞伽经》里面的思想。释迦牟尼佛又指点大慧大菩萨，要通达到智慧之路上去，而不是到唯识之路。如果就这一个观点上看，那么弥勒本来的意思也就是要从宗教方面产生一个能够普度众生的法门。虽然在这里面具有高深的哲理，然而只要能够运用自如，转识成智而形成大圆境智、平等性智、妙观察智、成所作智，然后再根据这种广大的智慧，将可以把握世界上各种层次里面的一切现象，都能恰如其分地赋与它透彻的了解。这样子一来，不论是哲学所走的路或宗教所走的路都不会是盲目的，因为那是根据最高的智慧来做凭借。但是对于最高的智慧是不能够把它局限在宇宙的某一个角落里面、某一个境界里面，他应该是信其所信，智其所智，智信圆满，如此便能够把世界上面的各种现象间的层次都化为普遍化，一一给予透彻的了解与把握。这才是弥勒在宗教上面的一种大誓愿；在哲学上面彰显出一个最普遍的智慧，把世界上面的一切真情实况，从种种现象的层次里面给他一个普遍的、彻底的了解。

那么这样一来，他把《楞伽经》、《解深密经》给连结起来，如此所形成的一部大论就是《瑜伽师地论》的大著作。知道这些以后才问：你是根据什么东西能够达到这种大圆境智的境界？妙观察智

的各种作用，由此而产生的行动纲领才会有成所作智；而这个成所作智里面再把它普遍化，才能够了解宇宙里面的一切平等法。处理这样的一个大问题，以大处着想之后，然后才从小处着手。小处着手是什么呢？就是讲唯识，也就是再回过头来，从《楞伽经》里面讲五法三自性、八识二无我。

那么所谓五法里面，就相、名、分别三者来说，都是为了应付现象界，处理现象界里面的各种作用；也是从分别的理智作用出发，然后根据这分别现象才不至于整个世界胡乱吞食下去，而是划分各种层次、各种境界、各种步骤去了解这个世界上面所呈显的现象。然后再说明语言文字的设施，是为了表达分析作用上的了解。虽然作了这种工作是很精细，但是最主要还是属于知识论上的活动、知识论上的工作。对于知识论上的工作，其出发点是从唯识的分别作用中产生出来，由此逐渐可以看出它确实能把哲学上的具体问题讲得很精细、很细腻。但是在这个精细或细腻里面却很容易陷入错谬与束缚，换句话说，我们所了解的也只是现象界，但是对于这些现象界的知识是从什么地方来的，这样的探讨自然会得出本体界的结论。而本体界就是真如，是属于永恒世界的真相，即永恒的价值世界。但是对于这个世界到底我们是凭借什么东西？假使我们凭借意识作用，我们只能够分析。一分析之后，就马上在分析作用上产生谬误推理，而陷于错误的危机。

所以在这地方，唯有希望能够从现象世界中彻底获得了解，然后要求再超脱解放，提升到本体境界里面的最高真相同最高价值，而这些是凭借分析的实际作用所不可能达到的。因此在五法里面，我们就会马上看出正智的重要性，唯有以正智来作为凭借，然后才可以跳出理智的个别分析了解，避免陷于错误。这样一来，才可以把精神从现象界提升到本体界，而接触最高的真相。如此说来才能接触最高的价值本身，即如此之境，而且从里面也可以看出唯识的

限制。我们只有超脱解放这个限制，才能够真正把握智慧，并以智慧作为凭借，才可以把精神提升到永恒世界的真象与最高的价值世界，而且在这里面才可以达到佛教宗教领域的最后归宿。

九、讲唯识之前先讲法相哲学的源头《俱舍论》

现在人所讲的唯识学经常把弥勒的这一段苦心给忽略掉了，所以我要特别提出这一段思想的重要性。因为我们处在现代，接触过西方的现象学，也就是胡塞尔（Husserl）这一套思想。所以在讲唯识哲学之前，先要讲法相宗哲学。知道法相宗哲学的重要来源，是在《密严经》、《楞伽经》、《解深密经》，先把这些经典给消化之后，形成了纯哲学上面的一套思想体系，因为从这三本经中可以点化成《瑜伽师地论》。但是这本《瑜伽师地论》里面所根据的是《楞伽经》的“五法三自性，八识二无我”这几个重要范畴。它不是从天上掉下来的，若要找其根源是从原始佛教里面一切有部，后来转变成《俱舍论》。《俱舍论》若从知识论上面看起来，如果用近代的名词来说，它是一种科学的实在论，或者是一种哲学的实在论。因为它里面所接触的世界不仅仅有精神界，还有生命界、心灵界、现象界，而且对于这个现象界都能把它展开来，变做无穷尽的万象。

现在我们先撇开我们自己的偏见，先接触这些现象，能够了解它、把握它、叙述它，在语言文字里面表达它。这样一来，法相唯识宗这一套哲学，在小乘佛学《俱舍论》中是属于知识论的范围，因为它面对着客观世界能划分成许多层次，让人能接触到许许多多不同种类的现象。其实《俱舍论》的主要内容，就以佛学的发展来说，它是属于客观的唯实主义。就实在论这一方面看，它面对着这许多世界，发现许许多多的现象，我们可以接触、可以理解、可以描绘、可以述说。这样子一来就产生了俱舍中所描绘的七十五法。

有关七十五法的来源，在印度的佛教中是从《法要论》里面产生的。

所谓色法，是指生命的组织器官同物质世界接触之后，以所受被动的刺激产生感觉、情感，引发物理、生理的境界同生命境界结合而产生各种反应，然后逐渐从物质科学走向生命科学的知识体系来。如果我们再以生理为凭借，或以生命为凭借，把感觉同情感化成知觉，这就是把生理与物理的世界变成心理或心灵的世界来处理。即使是无为法里面，也是相对于人类的知觉世界。这样一来，如果根据被动的了解或根据知觉的思想去了解之后，才从事对生命的计划，于是便产生许多生命的行动。最后再把它归结到合理的心灵思想，所谓色、受、想、行、识，形成五大项，把物理世界、生命世界、心灵世界给连贯起来，形成一套范畴系统，就是所谓“五蕴法”。

《俱舍论》便具体地分析得更精细，把这五项分为五位七十五法。到了五世纪时，印度的世亲才把这部小乘佛教的《俱舍论》加以发扬光大，从五位七十五法中展开而成五位百法，由此才能了解《楞伽经》里面的许许多多的问题，我们要是纯然拿被动的反应是不能全盘去了解的；拿生命上的活动，也是不能全盘把握的。最后一定要把心灵生活，从意识领域中去看它的变化与发展，由此而变得深微奥妙的意识作用。然后再根据这一种东西去了解世界上面的各种境界，以及在其里面所含藏的各种层次。而且在变做五位百法的时候，其主要的观点在让我们了解最高、最深的意识作用。

换句话说，要把“五法三自性，八识二无我”摆在八识的基础上来处理。但是如果一直这样处理的话，假使我们就停留在这一个阶段来讲唯识时，那么我们将不能了解印度哲学的发展。倘若就以印度哲学的发展来看，它是属于婆罗门的宗教与婆罗门的哲学，它提出一个大的客观世界，而且在这个大的客观世界里面有一个精神主宰的大梵天，它能把一切世界都给镇压住而作为一个主脑。能够

接受这样的一个大的客观真实，才能形成婆罗门的宗教思想与哲学思想。但是等到佛教哲学成立以后，先由原始佛教开始，马上就把婆罗门教上的大梵天，由永恒世界上面把它摄取而投射到时间之流的领域上，而变做一切世界不是常，而是无常。看它的辗转变化，便可以知道佛教就是属于一种革命，即历程哲学（philosophy of process）、无常的哲学（philosophy of temporality）。由此来代替印度原始思想上面的本体哲学（philosophy of substance）、永恒的哲学（philosophy of eternity）。

十、从识的转变而产生《成实论》的思想及识变哲学

自从产生这一种革命之后，我们发现在原始佛教里面是把那种永恒世界投到时间之流里面去，以时间之流为间架的世界还是客观的。换句话说，在印度原始哲学里面有关法无我的思想还没有产生，人无我的思想也尚未产生，结果他要把它一下子就投射到时间之流中去看它的辗转变化。然而在这里面的一切变化的主流在什么地方呢？即在“识”的转变上。所以这样子一来，《成实论》的思想就由此产生了。它要把外在世界的客观性给否定掉、点化掉，使它变成主观的知识状态。然后才由此，从外界回到意识的内心上，把意识的内心也给化除掉，就像把本体哲学化除掉一样，而变成机能哲学（philosophy of function），换句话说，变成“识”的流转作用。

这样一来，就形成了“法无我”。然后对于人，把人的偏见也去除掉，只是观察出它在某一系列的程序上面的辗转变化的精神作用，而把那个隐藏在其背后的体质也给化除掉。由此看来，到了法相唯识宗的哲学里面，才真正把本体哲学化成机能流转的识变哲学，永恒哲学化成时间之流的辗转变化。所以佛学思想的发展，在印度哲学上面具有很大的革命表现。

十一、如何才能避免陷于错误的唯识领域

然而像这样的一种发展，到后来传到中国来时，是中国人自己走错了路，只讲唯识哲学。这种错误的路是不能再走下去，因为它只能够用近代现象学观点去描绘。我们只要是能拿虚心的态度去观察，面对一切的现象世界；尽心灵所有性、尽心灵所有相去做客观的描绘；换句话说，用近代现象学的名词，叫做描绘的现象学（descriptive phenomenology）。譬如说在原来《五蕴论》中所说的"色"，完全是属于近代物质科学、自然科学所讲的这个物质世界里面的一切现象，以及一切现象的范畴，如此就可以说是唯识。

如果就这个心灵世界的这方面来说，它能够形容心理的许多活动状态，当身体的器官与物质世界一接触就开始产生情感，再从情感里面生起情绪反应，对于情绪了解之后才产生思想，由思想再产生理智的活动。这些发展过程虽然不是纯粹的物质世界，但是在心理世界展开来看时，还是属于一种客观的状态或客观的现象。所以只要对现象学有研究的话，那么尽心灵所有性、尽心灵所有相，不带有任何偏颇的观点，以恰如其分的了解，这正是现象学初步的发展，处处都给予客观的描绘。纵然我们遇事能应用这个百法明门论来涵摄，所谓的百法里面，我们可以说是对于心法、心所有法，以这二者可说是讲唯识；而对于色法，虽然并不是把它还原到客观的物质世界的层次里面去讲，不过这也是专就人的思想要去认识那个客观世界时，才会变成了针对那个世界的主观的思想，在这时候才可以讲唯识。然而虽然说是在讲唯识，也只能说是"似唯识"，而不是"真唯识"，因为你对种种物质世界的描绘、生命世界的描绘，还是物质世界的现象、生命世界的现象。

如此当我们透过这一层主观活动的了解之后，可是我们仍然没

有把它化掉，一直要等到以后讲识的构造时，才把那个现象，即"相分"化成"见分"，化成"自证分"，在那时候才讲唯识。不过当你讲到五法中的无为法与心不相应行法中的名词时，这些现象根本不是心灵的现象，而且根本不与心灵现象相应。没有相合性，怎么可以把它当做识来讲？所以在五法中的无为法、不相应行法都是超越永恒世界的现象，为意识所不能到达的境界，唯有透过智慧才能够接触到那个超越的世界。像这样，你又怎么能够把它化成唯识的范围来讲呢？

了解这种观点，便可得知：有许多讲唯识的人，对于这些重要的层次，他不一定能够分别清楚，所以某些人所讲的唯识就陷于错误的领域。只要能从佛学的发展史去看，或者以印度哲学的变迁发展来看，再加上近代对于西方现象学的了解，那么你不可能会把它当做意识的剩余现象来讲。因为意识的剩余现象是经过彻底运用现象学的观察得到的，而且当你获得之后再把它分类，有些属于自然界的，那是自然的因素（natural factors）；有些属于心理的事实的，那是心理的状态（mental states）。然后再去追问你到底怎样获得这些事实？怎样得到这些心理经验？如此你才能撇开心理主义，把它化成现象学的剩余现象。也就是指意识的本质（essences of consciousness）或纯粹意识（pure consciousness），这是现象学所要叙述的。从初步的研究才引到问题的重心，也就是把一切观察所得的自然事实，一切由体验所得到的心理经验，都把它化除而加以安排。如此才能从纯粹意识的作用上去了解，到这时才可以讲唯识。

不过就这样所讲的唯识，将可以使我们证明在达到这些以前，是不能够仅仅讲唯识，即使在这以后也不能够仅仅讲唯识，否则就会像我们学游泳一样，尚不知游泳要领，一下子就投入游泳池里面不能够上来，只在游泳池中打转而不能爬上岸来，最后，不是被淹死就是被冻僵。所以讲唯识的只能从第二个阶段里面产生一套建设

性的思想范畴，即从八识流转中讲识变，对于以前所观察的一切现象，都可以化成意识作用的基础去了解，如此才可以算是真讲唯识，也就是处处都面面俱到了。

十二、要避免错误的唯识应把握其发展过程

具足上面因素所讲的唯识，在印度的发展上把弥勒的哲学、无著的哲学，变做世亲的哲学。但是在世亲的哲学里面，却把形上学的问题化归到知识论的问题去讨论，以知识论为中心来了解以前所了解的一切现象。对于这种解释方法是在于了解意识的构造是什么；也就是说，你是从什么样的知识作用去了解意识的构造。假使照这样子了解，在这里面没有错误的成分时，会不会陷于危机？对于这些问题如果不过问，那么我们就可以说在一切西方哲学上面，假使我们是从希腊哲学上面去看，由希腊的自然哲学转变成苏格拉底、柏拉图、亚里士多德，像这些哲学的转变，我们也不问。在整个发展上面，从罗马斯多亚学派，到以后希腊哲学同希伯来宗教结合起来，产生中世纪的哲学。这些如果我们都明白，由此而发展成近代笛卡儿哲学，发展到英国的洛克、柏克利同休谟。然后这样子一来，一切客观的本体论也好、宇宙论也好，都可以把它化成知识论来讲。像这样的发展结果，巴克莱就自然会把一切世界的存在，都把它化成心理的状态。然后更进一步根据心理的状态再来分析，把体质也化除掉，结果就陷于主观的观念论同休谟极端的怀疑主义的知识论，认为那是唯一的哲学。假使我们从巴克莱同休谟的哲学上面看起来，我们是不是可以了解希腊哲学的发展状态、中世纪哲学的发展状态？显然是不可能的事。因为那将会造成一种危机，即把一切客观的相都化掉了，成为主观的因素、主观的心灵状态。而且在这种心灵状态里面，由它构成心灵状态的结构，所谓因果律也被推翻了，那么

所剩余下来的就变成所谓心灵原子的一盘散沙。

我们了解了这种事实，自然就晓得在讲唯识宗的哲学思想时，假使我们只是根据世亲认识论的处理方法来处理佛学上面的一切问题，然后再发展到唯识十大论师像护法那一条路上，就等于是把整个佛学乃至于法相唯识宗里面的哲学拿到像前面所引的西方哲学的发展观点去看，从古到今，一步一步变成巴克莱、休谟的哲学。然后再说巴克莱同休谟的哲学可以概括一切希腊、中世纪及近代哲学，这根本是一件错误，是一种偏见。

如果我们了解在唯识里面具有种种不同的讲法，有错误的唯识、有因缘的唯识、有胜义的唯识。而要想避免这种错误的唯识，我们不仅要把这里面的知识灵活划分得很细腻，而且还要能把握住这里面的重要作用，其重要作用中所开展出来的优点我们要认识，缺点也要能看出来。如此才能讲超脱解放，把唯识转换成唯智。换句话说，要根据《瑜伽师地论》七十卷以后的线索，再把《楞伽经》里面所产生的主要困难，透过《胜鬘经》的批评，然后再把它转移到《解深密经》的中心上去。也就是说要把这个意识作用同其结构，有了透彻的了解之后，才能看出这里面所含藏的危机，甚至看出这里面的缺陷与特性，然后我们才能要求超脱解放之方。而唯一超脱解放之方，就是要从意识的作用超升到智慧开拓的大道上去。这样子一来，我们才可以透过建设性的法则来涵摄现象界的诸种事物，最后再成立一套超越哲学。至于为何要成立超越哲学呢？其目的就是要超越一切知识上面的主观观念论的缺陷、弱点。然后再来讲知识时，就可以把知识提升到很高的观点、很高的境界里面，然后再展布开来去了解宇宙里面的一切事项。

十三、近代中国思想界不能翻身的主因

有了以上的了解之后，我们才不至于把一切的哲学讲成谬误的哲学，像一切西洋哲学的发展到最后便陷于只有巴克莱的哲学，只有休谟的哲学。尤其近代中国不了解自己文化的人，常常本末倒置，一讲起西方哲学，从民国初国以来，自梁漱溟、胡适以来，好像一切西方哲学都变成罗素的影子，或变成杜威的影子。所以像这么大的一种偏见一形成之后，几十年下来使得中国的思想界不能翻身，都是要跟着罗素、杜威这些人在背后跑龙套。这样子一来，害了我们四十几年来的中国青年，让他们也跟着在背后跑龙套而不能进步。在我年轻的时候，恰好是这两个人到中国来讲学的时期，而且我都接触过。我的希腊哲学课是跟杜威学的，但是就他教学的状况看来，表面上看起来还觉得很好，但是等到我们读柏拉图、亚里士多德的原著时，我就晓得他出了毛病，所持的根本观点就是一个很大的错误，他根本就没有了解希腊哲学。我的研究方法是从近代的哲学发展趋势中，一层一层的向上面追溯，而发现他的讲述里面的缺陷。譬如说当我在西方哲学上向上面追溯时，即使追溯到柏拉图也绝不肯罢手，显然我是具有一种反抗的心理，我并没有被梁漱溟害得不能翻身，也可以看出胡适之的肤浅弱点。

那么从这一点上看，我们如果要研究法相唯识宗一定要分成三个步骤来讲。讲到很精细的地方，再透过以知识论为基础去了解许多本体论上的问题、宇宙论上的问题。但是在这里面所应具有的限制就是不可过分的着重分析，如果过分的分析就会变成虚妄分别，就会把思想从精细阶段发展到更精细的错误阶段。而我所持的这种观点就是我在青年到壮年的时代，由对西方知识论问题的体会，转移到数理逻辑方面的问题体会。对于这些我都一一阅历过后，看出

这些不能代表一切哲学所要解决的，然后我设法跳出来。

最近有许多讲哲学的人常常会用遮掩术，因为他在哲学方面就只了解那么一点点东西，可是写起东西来却是长篇大论。表面上看起来好像学哲学的人，这个要了解、那个也了解，那就表明别人不内行，而他是学哲学的最内行。然后他就站在讲台上，在报章杂志上发表高论。其实他是应用遮掩术把一切东西都给蒙蔽起来。他所讲的、所写的那一点点东西，是跟着人家后面跑龙套。然后俨然以唯我独尊的形态而成为权威，自封大师之名（佛家自封大师更要不得），要人来捧他、恭维他。这种学术界的黑幕，可以说最近五十年以来，流行在中国大陆及现在的台湾。其实明眼人看起来他们是很可怜，可是却有许多人就这样子被他们所蒙蔽。要么不进哲学系，一进哲学系，他们就会把你训练成哲学的外行。拿那么一点点哲学的底子，在上面划了数理逻辑上的符号，对于那些符号如何产生的？他不问；产生之后，在哲学上面具有何种作用？什么样的机能？他也不告诉你，只要你照样划符号就是哲学。

其实这时连你已经被他蒙蔽了还不知道，因为一切逻辑都是方法，连符号逻辑也不能例外。譬如讲符号逻辑的罗素，也仅是画画符号而已。因为像数学假使它发展到最抽象的部分，我们可以说连数学家都无法知道。然后讲数理逻辑的当他讲到最精确的地方，再画符号。事实上，他们根本就无法应用语言来表达，只好应用符号。可是这些符号所表现的是什么东西？他不问。然后把一种精确的方法应用到科学思想体系的形成、哲学思想体系的形成、宗教思想体系的形成，这才可以把它当做方法论来用。所以像罗素所讲的数学，其实他是根据意大利的数学家皮亚诺的观点来讲的。如果依照皮亚诺的观点看起来，古今中外的大数学家所讲的数学都是应用数学，在这里面，理论没有讲。

至于一谈到理论，到底理论是指什么呢？譬如说我们天天在黑

板上面画，像二加三等于五，二是怎样构成的？他不问；三是怎样构成的？也不问；那么到底如何把二加三而变成五？即使变成五之后，你可以一直扳手指数，数到十、数到百、数到千。……像这样，你是不是就可以变成大数学家呢？根本不能够。因为他不晓得这个数，即指所谓序数（ordinal number）。即使所谓序数也好，基数（cardinal number）也好，到底是怎么样构成的？构成的原理为何？他根本就指不出来。所以皮亚诺才说：有些大数学家不识数。因为对于数的构成原理他不懂，他所讲的只是应用数学，而不是理论数学。

十四、以批判的眼光分析意识的作用来掌握实质的真理

那么假使我们从这个观点去看，如果讲逻辑而不懂得怎样去应用，来解决科学上的问题，解决哲学上的问题，乃至于推广这些运用去解决更基本的问题，譬如宗教问题，则像某些人只是在知识界里面跑龙套，而不晓得他为何要这样跑。如果就以这个立场来看，当我们讲哲学，一讲到近代的现象学在讨论人类至终的问题时，就必须要有个交待、有个归宿。也就是说，要探究在知识论的发展过程时，如果你靠到以自然主义的发展作基础是不稳固，靠到心理主义也不稳固，靠到传统哲学又会衍生许多偏见，最后便会产生真正批评的方法。拿这一套批评的方法来衡量，便会发现自然主义的事实不是从外表上去了解，而是要从核心上去了解。即使心理经验也不是从外在的因缘条件来讲，它也是根据内在的实质条件来观照。透过这种观照而了解它的秘密之后，然后他就晓得过去在科学上面曾经把科学上的自然理性讲成破产。如果根据哲学上面的知识论，我们将会把基本理性化成弱质的理性，那么最后还是会称破产，讲成了哲学上的二律背反（antinomy），讲成矛盾性。那么到底要怎样

才能寻求真正的真理呢？甚至还会把真正的真理变成假的，实际的问题还是不能够获得解决。

倘若我们从现象学的领域去看时，将会发现在其最后要把握心灵的实质，并以那个东西为阶段。他所采取的方法彷佛就像希腊的哲学家毕达格拉斯那样，从数学上面去发现一个理论，并且能找出它的重要性；而且在他尚未进一步去发展他的理论之前，先到祭坛那里去举行一个宗教仪式。这些到底是表现些什么呢？如果从真理的探索方面去看时，这好像是先从低级的阶段去发展。由此而发现其中存在着某一个定理，而且能够透过超脱解放而达到更高的一个层次。这种透过宗教仪式来探索，表现出如果要追求真理是可以到达更高的层次；至于这个更上一级到底是指什么呢？也就是说我们能如实而且很正确的办法把握到之后，我们应该尽量避免一切可能错误。如此才能超越一切世俗界而到达人类智慧的最上层。

如果要想从这一种分析的意识作用去看时，也就是说要想到底应该如何才能把下级的智慧靠到更高级的综合智慧。因此我们可以说，如果依据这样的立场所构成的现象学，将会变成超越的现象(transcendental phenomenology)。可是就以这一种情形来看，哲学才会回复他本身的实质，不仅仅只是讲感官的知识，而且还要讲直观的智慧（intuitive wisdom)。

所以在这一个观点下，如果我们要讲法相唯识宗时，也要把这个问题的前后次序都理解清楚后，然后我们可以说要讲这一门学问。首先要从印度佛学的原始线索上去把握，找出它的各种不同程度的发展，然后才传到中国来。对于传到中国来的思想发展，我们还要能够把它还原到印度佛学的原始状态。因此我们不仅要走世亲、护法所走过的路，而且也要晓得这一条路具有危险性，要找出它的原因。对于安慧的路子也要走，因为他真正看出分析的知识作用里面的优点。可是他也知道这里面含藏的错误特性，当他还没有开展出

他自己的思想时，他已经能看出它里面所存在的危机。这样子一来，他才可以真正产生一套批评的知识论。就以这一种批评知识论的态度，才能够把我们从错误的危机中给拯救出来，而回归到我们追求智慧的正路上去。

十五、研究唯识的步骤

那么现在假使能够根据我所持的这一种看法，从六经十一论的著作去研究，就必须要花一番工夫，仔细去体验。也就是要根据直接的原始资料，千万不要像以前中国人所讲的唯识，只抱着《唯识二十论》或《唯识三十颂》里面的文字再去注解。这些不过是一本小书或论文，怎么能包含整个的唯识哲学？即使说《成唯识论》，虽然说是具有二十卷的大书，但是就以这二十卷书与浩瀚无边的佛典相比，也还是一本小书。我们如果抱着这些著作在那里兜圈子，然后说你已经完全了解了这一门学问，不论是你如何解说，在这一门学问上总会有某些限制，无法畅所欲言。所以我们要研究学问必须放开心胸，原原本本的解说问题；在解说问题时也要把握要点，抓住要领，然后才能够形成种种可能的步骤，尽量发挥。如此要花一段长时间去处理材料问题，然后才能进行研究。

在上讲中，我曾提到研究的初步要把握入门的《百法门明论》这部小书。万一你看不懂时，一定要先阅读窥基大师的注解、普光的论述、义忠的论疏。这样子在名词的意义或注解才有所着落，然后再回过头来读经。在读经时，也要像欧阳竟无先生那样，仔细阅读，千万不要走马看花。就以《楞伽经》这一部书来说，从六朝一直到唐代为止，就有许多不同的翻译。我们要像他那样把这本经文消化之后，不改变它一个字，但是他却重新编排，集中在相、名、分别、正智、如如等五法上面。然后便形成所谓描绘的现象学（de-

scriptive phenomenology）的问题，再根据意识作用去解释与理解。

这样一来，从五法讲到八识。对于八识是具有三层的转变层次，如果就它最后所讲的转识成智的立场来看，其结果将会是一个危机。另外在讲三自性之后，还要更进一步根据《解深密经》同《瑜伽师地论》七十卷以后的内容，从讲三自性外，再讲相无自性、生无自性、胜义无自性等三无性，而且其结果都是集中在最后的一项基本概念上，就叫做胜义无自性性（petits kertia allita）。那么像这样的一个字，我认为在中国讲唯识的人，有一位窥基大师的大宗师，他解错了。因为 Kertia 这个字在梵文里面的原意是虚妄分别，自然就会陷入不可饶恕的错误。尤其他在《辨中边论》里面的注解，他把它注解成虚妄分别心，这也仅仅是翻译后面一半，它的前面应该是空、是无性。

从这样的观点去讲时，便可以看出，它可以说是属于一种elimination of falsification（曲解的消除），它是虚妄分别心的消除(elimination of fallacious attachment)。那么要从三性、三无性里面去讲结果：相也不是真实的，而是虚妄；那么生的过程也不是真实的，也是虚妄；甚至于在最后胜义无自性性也要变成顽空，还是一个虚妄。如果我们把这三层都依据它的层次意义去追求的话，最后便会归属到“无性”。为什么会变成“无性”呢？也就是说，当一切的虚妄分别心都把它除掉之后，然后就说当知识追溯到尽头时，把知识的错误完全透视之后，我们就不必再走下去了，将能找到更高的、更解放的智慧观点，由此来了解一切，这个才叫做 petits kertia alita，应该翻成虚妄分别心的无性，或者就叫做 Arata kalita（体）。这个体就是“胜义无自性”，它是不允许有任何虚妄分别存在。但是它在《摄大乘论》里面却是要把一切意识作用、知识作用都靠到本体论上面，叫做清净识的所知依。这到底又是指什么呢？是指第八识的本体。它是要把知识论上的一切活动，都要靠到第八识的本体，

也就是清净无垢识，这是对的。把知识论的活动都靠到本体论上面去讲，这是有一个根源的；但是假使我们一靠上去的话，那么将产生一个危机，这个危机是什么呢？因为对于“所知依”来说，假使他是一个本体，对于一个本体应该是一个极限的体质，不是作用。

假使就存在这方面来看，它是永恒；在时间上面，它没有流变。当你把它靠到本体论上时，那么我们就要问：对于这种知识，或者就一切知识状态来说，是在变迁发展的过程中间，辗转变化。它是属于时间的存在范围，就不一定要靠上超越时间的变化之永恒的本体上面去。这个中间是存在一个很大的问题，这个很大的问题是要透过宇宙论的思想理路去探索。有关这两方面的关系，如何才能拉得上；万一它靠不上去时，马上就会发生问题，最主要的是因为他们在讲法相唯识宗时并不是先从《楞伽经》的立场去讲。由于《楞伽经》中指示一句很重要的话：“如来藏藏识是善不善因”，它靠不上本体，本体不是单纯的东西；它一方面有善的内容与构造，另方面它具有否定的价值、消极价值的恶的本质与构造。倘若你把知识的研究寻找归宿的话，到底你要靠到那一方面去落实呢？不知道你是要靠到上帝那边去，还是要交给魔鬼，这里面马上就会产生困难问题。

十六、业惑缘起而非业感缘起

如果就以本体论的观点来说，在谈到佛教的基本问题时，譬如讲因缘，便说缘生法，所谓“缘此故彼起”的缘起法。就以原始佛教上面所说的，便称为“业惑缘起”。在原始佛教上面所讲的缘起，明明是业惑缘起，因为它最初是无明。无明就是无知，又叫无明惑的缘起。但是无明缘起假使是属于孤立事件的话，就不能构成一大套束缚。可是在印度的思想上面，人的生命过程都是过去现在未来

形成一大套联系的环锁，叫做“业”，或者称为连续的行为（chain of actions）。如此便把无明的作用，移交到生命的过程里面，同行动一接合起来，马上就会构成“业惑”。在小乘佛学经典里面，明明是如此讲，大乘佛学经典也是如此。但是民国初年，有许多讲佛学的人不读原典，反而都是透过日本人的看法来讲。就以日本的佛教学者来说，虽然在明治维新以前对中国字很内行，但是在明治维新以后，渐渐就不大懂中文了。像“惑”同“感”，如果不仔细看好像是一个字，所以在佛经中明明是业惑缘起，可是在日本人的书本上面却叫做“业感缘起”。于是乎抄袭日本著作的人所讲的佛学，业惑缘起就成为业感缘起。

记得有一次，我在台大的课堂上讲课时，后面有一位学生告诉我，这个明明是业感缘起，为何老师会讲成业惑缘起呢？这就可以晓得他根本就不直接看佛学原典，凡是看抄日本人的著作，才会变成业感缘起。而且一直到现在，大家都说是业感缘起。这种错误的产生是因从无明缘起到与业结合起来，形成业惑缘起这一方面，他们都非常生疏。其实就以十二支缘起来说，明明是从无明所缘起的，由此而生行、识、名色一下子衍生下来，到中有，到后有，即六入、触、受、爱、取、有、生、老死十二支，清清楚楚，明明是业惑缘起，为何会讲成业感缘起呢？

十七、如何解消如来藏藏识以希腊哲学为例

那么现在就这一点上面，我们晓得在《楞伽经》里面在讲真如的时候，产生一个很难形容的名词，认为它里面是一个纯洁的第八识同染污的第八识，也就是染净同位。我曾经说在西洋的宗教上的观点像 Jakob Boehme 所说的上帝与魔鬼同住（God-Lucifer），让上帝与魔鬼同住在一个地方。这样子一来，那么上帝同魔鬼的差别就

看不出来了。可是在《楞伽经》里面，它一方面是讲如来藏是纯净的第八识，另方面它又是藏识，是染污的第八识，将两个名词给结合起来变成一个名词叫做如来藏藏识。从价值观的立场来看，它一方面是真实价值的根源，另方面又是一切错误所杂染的根源，把这两个给摆在一起。假使硬要把它们摆在一起，就好像把本体论视之为善恶同位而变成宇宙论，那么就将根源上面的善贯注到世界上面来，根源上的恶也转移到世界上面来。

就以这一个观点，我们再回过头来看希腊哲学时，便会发现在柏拉图晚年所写的《理想国》第七章以及《迪美吾斯》（*Timaeus*）里面，对于真善美的价值，老早在超越世界已经存在了，为求获得精神上永恒存在的最高满足。但是现在世界上面没有它，而且是处在罪恶的深渊，所以为了使超越的精神回到人间世来，故企图要把上界的价值移转而贯注于下界，以拯救下界的罪恶。因此一谈到宇宙论方面的问题，柏拉图要讲狄米奥吉（Demiurge）造物主、创造主。但是柏拉图的创造主并不是创造的，他是只做搬运的工作，因为他已经存在永恒世界的领域中，超越于世界之上；由真善美的绝对价值把他转移而贯注到现实世界上面来，使现实世界从罪恶的深渊中变成纯净的状态。所以在柏拉图的哲学领域中，他晓得这个狄米奥吉（Demiurge）造物主所做的工作，他只搬运绝对的真善美到现实世界上面来。那么，假使柏拉图的世界里面要有罪恶的话，则柏拉图的造物主一定是面对着罪恶，他不管。如此说来，他在那个地方就不是拯救世界，而是危害社会。

然而就佛学的观点来说，在原始佛教所说的业惑缘起，他根本上是从知识上面去观照时，是从黑暗面出发；在人的情绪上面看时，它是烦恼。这两种东西都构成痛苦。假使我们依据《楞伽经》的如来藏藏识当做世界的根本，然后拿它来解决宇宙论的问题，那么一定会把善转移到世间来，恶也会转移到世间上面来，因为在第八识

中具有善不善因，所以从《楞伽经》的领域来分析第八识的构成因素便会产生困难。至于在《瑜伽师地论》的五十卷以后，也同样会有困难；《显扬圣教论》从第一卷到第十七卷里面，同样地在处理着这一个困难问题。有关这一个困难问题，其实就是指知识流转的问题。打一个比方，让我们可以马上了解，比方说，假使我们这一间房子当做雕刻家的工作室，他假使要给一个伟大人物来雕塑，塑完之后便陈列在这个房间里面。假使我们把门窗都洗干净了，然后再关起来，丝毫都不通风，像这样的雕塑作品，便可以保存十年、二十年……百年都很纯洁。但是倘若你把窗子一打开来，那么马路四周围的灰尘、尘埃都会吹进来，或者大台风都会把楼上的房子给吹坏。有些还夹带泥浆一齐淋下来，因而便把干净的雕塑也都弄坏了，整个都变成是泥浆的雕塑品了。

因此，如果我们了解前面所举的这个譬喻的话，那么众生的自性清净心由于有外界的污泥夹雨水流下来，而变成第八阿赖耶识，再变成第七识、第六识、前五识，一直从上面而流到第二层、第三层、第四层，最后便流到池塘里面都变成为污泥了。但是假使我们照着这样的立场去讲业感缘起的话，那只是小乘佛教由无明惑遇到外境，而生起造作染净诸业，而承受这些业报。如果我们再换一下名词，从《楞伽经》的观点去看时，就叫做阿赖耶识的缘起。不过此地的阿赖耶是具有两种东西所构成：一个是如来藏，一个是藏识；一个是善因所成的清净，一个是恶因所感的染污。就彷佛由大台风把上面的污泥，一下子都淹盖到纯净的雕塑品上一面，然后再挟着灰尘顺下流到第一层、第二层、第三层，整个都变成污秽的事物。可是如果照这样子来讲唯识的话，就会把本体论的概念变成宇宙论的概念，由此用来说明宇宙人生的构成。这个宇宙人生应该是具有两方面的来源：一个是如来藏的纯净来源，一个是藏识的污秽来源。

现在我们就以这一个世界所具有的善恶杂处的世界来看，即使

是人生也是在精神领域中具有善恶存在一起的浑合体。就以这样子来讲这一套的宇宙论哲学，再把这一套宇宙论的哲学推演到知识论的立场去讲。那么像这样讲下来，如果我们从六朝末期的佛学思想一转到隋唐时代，便会发现有许许多多的大乘佛学都是深受《大乘起信论》的影响。而且对于《大乘起信论》里面所讲的真如有好几种：一方面是讲纯粹的真如，也就是纯善的本体；另一方面又是指缠上这个纯洁的真如，也叫做不仅仅是无始无明，还是知识所无明，把白天的黑暗，追溯到黑夜的黑暗，因而缠上纯洁的真如上面。由此便可以看出它为何会冒出各种不同的名词出来。

这个真如，到底在《大乘起信论》中所讲的是什么东西呢？其实纯洁的真如就是真如，但是无始无明的罪恶却缠住这个真如，使它成为有垢真如。譬如我们从宗教上面去看时，常常会说上帝是十全十美的完成（consummation of perfection）。这种产生完美的形相不管是从意识上面看起来，到底是指什么东西呢？如果从道德上面看起来，应当是纯善的境界；如果从宗教上面去看时，应当是神圣的妙境。因为它具足了这些因素，所以才值得人们的崇拜。现在假使各位对于这样的一种宗教，具有纯洁的对象，然后再从世界上面，请出来一位大魔鬼，并且把这位魔鬼身上的衣服给脱下来，使它穿到上帝的身上，让上帝与魔鬼成为一体。如此我们再来崇拜与魔鬼合为一体的上帝，这到底是什么宗教呢？

十八、通达真理之路为直觉性的智

所以从这一点上看起来，如果我们要讲唯识，就必须仔仔细细，相当慎重地去探究，才能够完全符合唯识思想的本意。那么现在关于处理这一种观点，便可以透过《解深密经》来解决这个问题，或者是透过《瑜伽师地论》第七十卷到第七十七卷，也是可以用来解

决此项问题。至于在《显扬圣教论》的第十七卷，也是要解决这个问题。即使是后来在《摄大乘论》里面，也是根据《解深密经》里面的观点，有意要把《楞伽经》转变成《解深密经》的观点来分析这个问题；然后《辨中边论》叫自证是指什么东西呢？自证是唯识论里面，由杂染识同纯净识和合的第八识纠缠不清，到底要怎么样才能够把这种困惑问题获得解决？其实《辨中边论》所要讲的问题是可以获得实际解决，因为它是由弥勒菩萨所创立的，并由此而传授给无著，再由无著传给他弟弟世亲。世亲先学小乘佛学，然后再转变到大乘佛学领域中，因此在他努力弘扬大乘佛学之时，他便注解这一部书。在这一部书的注解中，最后特别要谈到三自性的问题，认为这三自性不能够一律看待，圆成实性是纯粹属于智慧的一边；而所谓的依他起性是从现实世界转变到超越的精神世界这一方面。其转变的过程里面，有一个重要的知识方法上的分别活动。但是这个分别活动是要根据因缘条件来讲，可是当我们一根据因缘条件来讲时，就容易被因缘条件给束缚起来。那么在受到思想的束缚方面、思想的限制上面、思想的错误上面，像这样的错误程度会越来越深，因为它纯然是虚妄分别，也就是遍计所执性。

那么我们如果就以这一立场来说时，从这一个意识的活动里面，所产生的各种变化都是两条路：一条可以转变到正确之路、智慧之路；另一条路是达不到那个超越的智慧，还停滞在意识活动里面的错误状态之中，如此在那里面纠缠不清。如果就以这样的一种精神状态来看时，我们可以说，它自然会产生一种知识论上的根本困难，对于这样的一种根本困难，就是我前面所讲的：一个是由世亲到护法这一条解释的路径，一个是从世亲到安慧的解释路径。

倘若我们所走的是从世亲到护法的这一条路径的话，这是中国从唐代以来，一直发展到清代，凡是研究唯识宗的哲学者，都是顺着这一条路走下来。我在前面一再谈到，要是走这一条路将会陷入

危险的错误领域，它会引我们走入歧途。即使我们要谈到转识成智方面的修持工夫，可是这也仅是属于消极工作上的转灭，在我们研究者来说，不仅仅要想办法避免错误，而且对于错误的根源我们也要加以铲除。所以在第二方面，我们要转依，转依才是真正超脱这条路，解放那一条路，如此才能通达到真理那一条路上去。到达真理的那一条路就不是平常的知识和理性的知识，而是综合性、直觉性的智慧。那么换句话说，要讲唯识时，就是从纯粹的科学立场来讲，也都不能解决问题；要走到哲学这一条路，而且是必须要走向超越哲学的道路上才有可能。然后才可以从知识的流转里面，把这个染净混合的第八识转成第七识、第六识，那么对于前五识的种种错误都发现了之后，我们处处都提心吊胆，到底要如何才能避免这种错误。如此，我们才可以说真正走向智慧的那一条路上去。而且假若你要是跟着这个观点来走的话，看起书来，绝不是几个月的时间所能圆满达成的事情，至少也要把我前面所讲到的几部书，花上几年的工夫，仔仔细细的阅读，我想这才是法相唯识宗所要走的一条正路。

（讲于一九七五年五月十五日）

二一　研究唯识哲学的正确途径

一、讨论唯识宗的思想有三大方向

要讨论法相唯识宗有许多曲折的问题留待我们解决。如果就这一派的学术发展过程来看，可分为三个大的方向：即先从小乘佛学俱舍宗里面的七十五法，然后再由无著、世亲、安慧、护法等这些人的发展，再把它变成“五位百法”。在这“五位百法”里面，事实上如果我们透过宗教的观点、哲学的研究，便可以把宇宙隐藏的深处给展现出来。在其展开的过程上，我们可以发现，它是从客观的现象去进行观察。可是假使从这一个观点去看时，其主要还是着重在本体论的问题与宇宙论的问题。换句话说，它要把宇宙的秘密给展开来，要看看到底宇宙里面的一切现象是怎么样的一种状况，然后再把它落到几种基本范畴里面去加以叙述，加以理解，才能够符合我们研究的目的。

所以从这一个立场去看时，我们就会晓得在小乘佛学俱舍论这一方面的思想是属于客观主义，或称唯实论，在这个阶段里面真正要谈唯识问题实在还太早。因此我根据现代西方的哲学或现象学里

面去看，自然有它的发展阶段，这个发展阶段就是针对着宇宙万象，不管我们怎么样去解释它，在还未解释以前，我们希望能够观照这些现象。因此我们要叙述这些现象、理解这些现象，可是这在印度哲学里面主要是从小乘佛学里面的俱舍宗，然后慢慢转变到弥勒的哲学、无著的哲学，即使世亲的壮年时代也都是朝着这一个方向去发展。所以我们可以说这就是法相思想的发展，或称为“唯相论”的初步。

在唯相论中，它主要是把客观的宇宙世界给展开来，成为森罗万象，林林总总，然后加以观照、加以理解、加以处理；等到这一个阶段过去之后，那么就等于说，从《楞伽经》推演到《瑜伽师地论》，再到《显扬圣教论》。然后世亲再透过《法华经》的《十地经论》，这样子才在思想上获得一个大的转变。那么这一个大的转变是指什么东西呢？也就是说，假使我们要观照宇宙万象，要解释宇宙万象时，那么我们首先要问的一个问题是：到底我们要把宇宙万象摆在什么样的基础上去了解。如此一来，好像我们就等于把本体论的问题转移而变成知识论的问题去理解。那么这样子一来，才把法相的唯相论再提出知识论上面的一种学说，去解释宇宙万象到底是怎么样形成的。假使我们要想去理解它，到底是根据什么样的知识活动？本着这一个知识活动，其最主要的就是要把这个心灵变成作用、变成意识。可是对于变做意识的构造到底是怎么样形成的呢？而且在这样的一种情形之下，如何才能把法相的唯相学给转变成为唯识论的思想体系，就等于要把本体论、宇宙论的问题安排在知识论的基础上面，要一一给与系统的说明，这样子才可以讲唯识论。

二、《楞伽经》中所具有二分法的问题

至于到底我们所讲的唯识又是讲些什么呢？如果从《楞伽经》

出发，在其五法里面，先把正智、如如暂时撇开，而就名、相、分别三方面的活动来讲。这样子一来，名、相、分别都是意识活动，对于这些意识活动的发展自然能形成八识的现象。可是在《楞伽经》里面一讲到八识立即会遇到困难，这个困难是什么呢？就是若从《楞伽经》来说，其第八识就是阿赖耶识。但是这个阿赖耶识在《楞伽经》里面是一个复合的名词：一方面从纯净的立场去看就叫做如来藏；但是如果从知识活动这一方面去看时，也就是从知识作用上去说时，就称为藏识。这在前面几讲中已有仔细解说。也就是说把本来完整状态的八识变成另外的一种作用，用二分法变成两种不同的概念，然后再合并起来而成为一个复杂的概念，而称为如来藏藏识。再由此来估计它的价值，而认为有两方面：一个是纯洁的如来藏，这叫做真如；而第二个是杂染的藏识。

如果我们从价值方面去看时，那么纯净的真如具有积极的价值，是善因所成就；而杂染的藏识价值是不善因所成就。那么说如来藏藏识，便是善、不善因的成就，这样子一来，八识就变得相当复杂了：一方面它是纯净价值的根源，另一方面它是一切污秽的根源，马上就会产生一种理论上的困难。这个理论上的困难原因可以说，假使是如来藏藏识的话，它是处于对立法；现在要在知识上面给展开出来，就产生了所谓如来藏藏识，把它的本体变成作用来看。这样子一来，我们可以说在《楞伽经》里面就不太容易使人获得充分的了解，就马上从《楞伽经》而转变到《瑜伽师地论》第五十到五十一卷里面，就是要把如来藏藏识，复杂阿赖耶识的秘密给揭开来。在揭开来之后，就变成一种流转识，要从它静态的本体给展开来，成为动态的时间上面去看。这样子在《瑜伽师地论》的第五十卷里面，就说明它有四层流转的方法，一种就叫做建立所缘缘的真相。但是什么是建立所缘缘的真相呢？就是要把对立的第八识，从构造上面把它分析开来，成为一种分析的构造（analytical structure）。这

个分析的构造，可以说在西方的哲学上面，便是二元论的看法；在印度哲学上，还是属于二元论的看法。不过这种二元论并不是希腊的二元论，而是近代的二元论，即所谓内外二元对立。

于是乎这样一来，第八识就变做流转识。可是一变为流转识之后，就它内部的立场去看时，它是属于一种分别活动，这种分别活动就是一种分析活动。但是这种分析活动，它自己执着了。执着自己是一个知识主观的心灵活动，不过对于这个纯粹的心灵活动里面却常常会投射到外在的世界上去。可是如果我们把这种内在的分析活动，采取某一个对象去进行，那么这个对象就是所谓客观的物质世界。如果就拿它来作为这个内心活动的对象，这就形成一种知识的心灵活动，从内部的分别开始；然后再针对着这一个外在世界的物质真相，这就叫做建立所缘转相。对于这个建立所缘转相，如果用佛学上面的说法，就是原始佛教的二有我：人有我是指主观世界有它内在的分析活动，它是知识的；而这个知识的活动又采取外在的物质世界为研究的对象，即法有我，认为这个客观世界为研究对象。这样一来，就形成了两种转依，针对着森罗万象的外界，外界又刺激内心，如此就形成内外交转。

三、建立相应转相

如果从小乘佛学到大乘佛学，在已经走上二元化之后，就其研究重点来讲，可以说不像近代西方的研究对象，把重点依据自然科学，把它摆在外在的客观世界，内随外转。但是在大乘佛学法相宗里面，它是内外分立的，其重心反而摆在内，而不在外。那么对于原来所具有的五蕴法里面，或许可以马上就被我们所认可。譬如说色就是指客观的物质世界；至于受、想、行、识这四蕴都是属于心灵活动，也就是拿心灵活动来反应外在世界的作用（mental reaction

to the external world)。那么从这里面就可以看出：所谓心灵状态是在比较居重要的地位，所以法相唯识宗里面，其第二层次是要建立相应转相。

什么叫做建立相应转相呢？我们在受、想宇宙万象，是从知识上面去运作受想的宇宙万象，由此而产生知识活动。这个知识活动的真正枢纽是在心灵活动的状态中，并不是在物质状态，所以第二个就是建立与作意、触、受、想、思等五遍行心所相应转相，也就是说这五种心所必须附带存于阿赖耶识中。那么第一个是心灵问题叫做“转依”，第二个是感觉所转不动，第三个从外在的物质世界刺激内心所产生的反应，由此而产生情感。然后再从被动的情感里面，渐渐回到心灵主动的作用上产生知觉、产生思想，再根据思想产生行动。其实以上所谈的这些都是属于心灵活动。所以第二个在内外共转的时候，就是要把一切外在世界的状态都摆在心灵的中心上，看它到底是怎么样转变的，也就是说外在的物质世界如何转变成内在的心灵状态。不过这并不像近代西方哲学把心灵状态当做是次性(secondary qualities)，将重心放在外在世界上，以纯物质为世界主。这样一来，在西方哲学自然就会产生机械主义、唯物主义。

但是在印度哲学讲法相唯识时却讲转依，把重心从外在世界转移到心灵枢纽上面来。随着知觉、情感、接触、思想，然后根据思想的行动来转，这就叫做相应转相，也就是认为作意、触、受、想、思等五种遍行心所必须附带存于阿赖耶识中，这是属于第二层。

四、建立互为缘性转相

第三层建立根本识次第与诸转识互为缘性转相。怎么叫做互为缘性转相呢？它的重心还是在心灵，在内界而不是在外界的物质。如此我们就要问：在这个心灵缘性转相的时候，这个心灵分别活动

时，它到底如何去肯定一个客观世界？而且就这个思想在发动的时候，譬如在唯物论或机械论看起来，纯然是受外在世界的因素所刺激，心灵是被动的。但是在法相唯识宗里面却说，心灵是主动的，所谓外在的世界是心灵活动的状态，在它转变之后，便形成一种形象，而这种现象，事实上还是属于假相。到底它是怎样发动的呢？这就是指阿赖耶识本身具有能藏、所藏、执藏三种作用。其中所“藏”的是什么东西呢？藏的是一些杂染的种子，它是个很大的仓库。由这些心灵活动的发动之后，固然它是产生一种知识去了解内外境界，但是这一种活动是怎么产生呢？自然是在阿赖耶识所藏的种子遇到外界的缘才产生现行的心灵活动，而生爱、取、有的作用。这种作用如果用佛学的专门名词来说，就叫做“熏习”。这种“熏习”就是使种子遇到外缘产生现行的作用。

那么这个藏识，我们便可以看出它既然成为藏识，自然可以再转变为流转识。什么叫做流转识呢？本来当它是纯粹种子的时候，它可以不发芽，它只是第一个潜在意识；等到遇着外在条件、外在因缘条件具足时，它的这种种子就逐渐发芽起作用，产生心灵状态。但是一产生心灵状态的时候，它自然就会发芽、滋长、茁壮、成熟、结果、腐烂、毁灭，然后又回到阿赖耶识中的藏识里头。如此说来就藏识来说：它一方面可以含藏过去无量世的种子，等待因缘成熟而生熏习作用，发芽、滋长、茁壮、成熟、结果，结果后又可以把它收回来藏到仓库里面。于是乎这样一来，由种子产生作用：在时间上可以从过去的种子，在现在起作用，而产生未来的开花、结果。如此在不同的时间段落里面，不断的透过过去、现在、未来的三世来看这种熏习作用。从种子发芽到结果，这自然是在不同的时间段落里面作用着，这可以叫做“流转识”。

因为有这个“流转识”，自然就会在其八识心田中不断的在转变，种子可以发芽，发芽后具足众缘而开花结果，开花结果后又被

这个藏识把它收回来给藏起来。藏起来又当做现在的原因，引起将来的结果，或者是成为将来的原因，引起将来的将来的结果。这样子不断的辗转下去，在时间上面，就划分了，根本识次第与诸识互为缘性转相于不同的时期里面，保持它的持续性。那么现在这样一来，所谓种子同它的作用，同从它的发展结果，在不同的时间里面，在那个地方轮回了一大套，这就是我前面所说的“互为缘性”。种子为缘，可以产生作用，开花结果。开花结果之后，又变做种子，又被收藏起来或储存起来，等待它下一世，在未来的时间里头再发生作用，在那个地方再以种子为因，外界条件或因素为缘，产生结果。结果再变做种子又为因，如此又产生未来无穷无尽的结果。这就叫做“互为缘性”。

五、建立阿赖耶识与诸识等俱转

那么到了第四层，他叫做建立阿赖耶识与诸识等俱转。这一次的转是什么东西呢？这是指阿赖耶识，它是一个藏识，但是这个藏识要从什么地方才可以看出来呢？我们是从它的作用中看出来的。也就是说藏识的转变，可以说是次于藏识。另外还有一种识就是第七识，叫做末那识，是意识的根。意识是指什么呢？就以意识的作用来说，它具有分别性，而第七识就是第六意识的支持作用，由于有它才能靠上第八识，如此才能把自己显现出来，它自己就有一个意根。所以我们说，意根是把第八识的意识作用，在时间领域中把它给保留下来，故具有保留作用，就末那识自己本身是可以成立，不过它的成立并不在客观世界上面建立一个永恒性，而是在这个本身的意识活动上面去建立一个永恒性。那么这个永恒性就是所谓统一的自我。所以第七识可以支持第八识，再回到它本身，把它自己当做一个自我。由于太强调这个自我的作用，所以才会在自我领域

中产生一种骄傲、我慢、贡高、我爱、我见、我贪的心性。那么这样一来，由第七识便会将第八识变作自我中心的意识（ego-centric consciousness），以意根为根据，把第七识转变成为自私的自我。因为它自私自我，所以从其中产生骄傲的我慢、我贪、我见等种种自私的活动，故第八识便随着第七识的意根在那个地方转。

如此说来，在以后的法相唯识宗里面，便有一派把第八识里面的不善因给找出来，而归属于第七识，认为由第七识的意根产生我执，产生自私，产生我慢、贡高。这样一来，才把纯净的第八识往下变，就越变越坏。其第二变是末那识，而第三变就变成第六识。这个第六识与近代心理学家所讲的意识相当。其实这个意识的作用就是了别识，但是从另一方面看来，它也可说是综合识。因为假使我们从前五识上面看起来，我们的眼睛能看但是不能听；耳朵能听而不能看；嘴巴能讲话，但是既不能看，又不能听……换句话说，它是近代心理学所讲的特殊的机能（specific function），即色不能代替受，受不能代替想，想不能代替行，行不能代替识。但是由第六识的这个作用，就可以把眼睛所看的、耳朵所听的、舌头所尝的，再把它加一层，由第六识的分别而获得了解。这种了解作用，譬如说外面的树上所开的花，花的色彩、花的香味都可以把它们给连接起来，而让我们确实了解花的真实性。因为我们人的五官是属于感觉器官，只能够分别了解一种对象，而无法把它们给连贯起来，这是因为缺乏一个能起综合作用的意识，自然无法把众多反应的感觉给连贯起来，而归到一种现象上面去，成为一种统一的状态。于是所谓第八识转变成第七识，第七识转变成第六识，第六识再作用而转变成前五识，形成变化生成的流转识。

于是像这样散漫的感性世界，就藉第六识的了别与综合；第七识的把握与执着；这样一来就把这个所谓幻灭无常的感性世界组织成有条理、有系统。而这些是以意识为基础，才会变成有秩序、有

统一性、有综合性的理智世界。现在就以这一系列的转变下来的观点来看，这种转变到底我们所看到的是什么东西呢？困难的问题也一直随着下来。就以原初感觉活动的前五识随着第六识而来，第六识随着第七识而来，第七识随着第八识而来。但是第八识若从《楞伽经》的立场去看时，它是具有善与不善因；其中所造的善因暂时存而不论，就以这个不善因这一方面去看时，我们在上一讲中曾经用一种譬喻来说明：假使在这个房间里面摆设一个雕刻，并且在屋顶上面覆上灰尘，当地震或者是台风一来，便把这上面的摆设都给摧毁。如此污染灰尘都随着泥水一齐流到雕刻品上，把这些雕刻品给弄污染了。由此一污染后，这污水由第一层再流到第二层、第三层、第四层，最后污水流到池塘里面去。如果照这样讲起来，这意识之流可以说是个浊流。因为它的来源是污秽的，污秽再加上污秽，像这样不断的添加上去。那么像长江黄河一样，它的发源地都不是清水，而是浊水，夹泥沙以俱下。

如果照这种说法来看，假使意识状态是属于这样的变化时，这不是向好的地方变，反而是向坏的地方变。这是因为它原先在藏识里面已经藏了很多污染的种子，由种子遇恶缘产生现行，这样子越变越坏，越坏又越变。如果站在这一个立场来讲唯识的话，我们可以说这在时间上的转变是依据这个意识作用一直不断的辗转，互相纠缠，处处为烦恼所缚，陷入杂染而难以自拔。换句话说，转变现象，只是看见洪流、浊流而看不见清流。如果要以这种立场来讲唯识，这种唯识就是我们中国唐代玄奘大师的第一个大弟子窥基所说的“虚妄唯识”。所谓“虚妄唯识”就是说：一切都是遍计所执的活动，从虚妄分别心所产生出来。而且这可以在天台宗里面所讲的性具说的看法：它一方面可以到天堂去；另一方面也可以到地狱去。像这样的洪流混浊的流衍即是意识一样不断的转变下去，从原来含藏的藏识种子中绵延下来，生殖作用，发芽滋长，再穿过意识的洪

流。以这一个观点去讲唯识，可以说是把宇宙讲成不像样子，只有虚妄唯识。即六识中之一识或二识以上同时在作用，辗转互缠，处处均为烦恼所缚。

六、流转还灭的转识成智说

窥基在《二十唯识论》里面，除了提出虚妄唯识以外，另外还提出“因缘唯识”。这个因缘唯识就是要把虚妄分别的妄心给化掉，变做圆满成就的真实。如此依照意识的洪流，要把洪流给堵塞住；或者要像自来水厂那样，从河里面、江里面出来的水都是浊水，由此投下化学药剂、投下漂白粉，把洪流浊水给沉淀下来，变成清水。这样子一来，才可称之为“因缘唯识”。也就是把藏识依与污秽的种子，产生的意识洪流，一定要设法把它澄清。澄清之后，就好像从自来水厂的贮储水池里面再把清净的水放出来了，这时我们所饮的水就再不会有泥沙，也不会是污秽，而是纯洁的水。

因此从这里面我们就可以看出，我们意识的流转：一方面要看流转后的转识成智，也就是最后觉悟后，才从时间之流中，彻首彻尾把八识生灭变化的原委都通透了，看出它的毛病；看出它的毛病以后，然后再从事另一个建立，就是建立流转还灭后，再把它缴回来，缴到永恒世界上面去，这就叫做转识成智、转依真如，而真如是永恒的。由此可知，转识有两种：一种是转灭，这个转灭是指我刚才所说从江里、河里所流出来的污水，我们投下化学药剂把它变成净水。为什么要把它变成净水呢？因为当我们把那意识随着流转时，那纯然是个污流，势必要把它给消灭掉，使它彻底获得澄清，这才可以说是转灭。转灭就是要使藏识停止流转的作用。为什么要使它停止流转的作用呢？因为当我们把污秽消除了之后，才能够还到清净的水源，所以必须要转灭。灭除这些污秽，也就是灭除藏于

第七识里面的污秽种子，再转移到自性清净的真如真智。这种作用就是依清净真智而起，所以我们看三自性的作用中，就是依他起的作用。这种转移向上提升到真如妙境的精神领域，就是纯洁的领域，可以靠上真如，转移到真如，这种真如其实就是纯洁的第八识。换句话说，它已经不是藏识了，而是如来藏了。对于这一套思想各位可参阅《瑜伽师地论》五十卷到五十四卷里面，有仔细说明，因时间关系此地不再叙述。

从《瑜伽师地论》七十一卷到七十七卷，这在《显扬圣教论》里面就是第一卷到第三卷，然后再从十七卷里面，就是要把意识流转给分成两个方向：一个是从污秽的第八识的来源种子出发，产生了意识转灭的过程，越变越坏，就是虚妄唯识性。倘若我们从法相唯识宗的思想里面去仔细观察时，便会发现它是针对这种污秽的意识在流转。除非我们能去除洪流，才能够彻底澄清它，把它改变做清流。从那向下意识的转灭部分把它提升起来，变做精神意识的状态，然后再靠上宇宙的精神本体——所谓真如。如果照这样来讲唯识，要给与一个比较完整的叙述，要经过一段很长的时间。如果用近代现象学的名词来说，就是要在宇宙万象认知的过程里面，将其中所含的许多危机给指出来。然后再针对这些危机的现象设法把它摆到现象学的括号里面去存而不论。再从意识作用里面，照着意识的剩余现象，也就是纯粹意识本质的形式去探讨。这样子一来，就可以作为知识论的一种基础。也就是从根源的意识状态中，把它转变过来，成为纯洁的意识状态。并且就以这种纯洁的意识状态来消除宇宙万象里面那些要不得的地方、污秽的场所，把它彻底澄清变做可接受的正确现象。

这样子一来，就把叙述的现象学照这样的一种知识为基础去讲唯识。这唯识是什么东西呢？从消极的方面讲是指虚妄唯识的部分给去掉，然后找比较可靠的真实唯识性，就叫做因缘唯识。然后依

据这种阶段，希望我们均能达到这目的，这目的是什么呢？叫做真实唯识。于是乎这样子一来，靠《楞伽经》就不够了，《瑜伽师地论》、《显扬圣教论》也不够，必须还要依据两部大论：一部是《摄大乘论》，一部是《辨中边论》。其实这两部大论的根本思想都是来自于弥勒。无著接受弥勒的思想后，便用很简短的词句给表达出来，但是意义还不是那么和谐完整。于是无著就把这些不太和谐完整的片断论文交给他的弟弟世亲去解释，作注释。如此，世亲才从原始小乘佛学里面重新接触到这些重大的问题，才在思想上产生根本的转变，而回向到大乘佛教的领域。那么现在就大乘佛教的思想来看，世亲在《摄大乘论》里面是针对某些主要的思想问题为研讨对象：一个是在纯洁的意识中找出一个彻底澄清的作用，然后再把一切知识活动靠到的思想问题为研讨对象：一个是在纯洁的意识中找出一个彻底澄清的作用，然后再把一切知识活动靠到本体上面去。这个本体就是世亲在注释《摄大乘论》时用所知依的名词。那么这个“所知依”就是指第八识，即阿赖耶识。

但是就这一个本体来说，如果我们把一切宇宙都含藏在这一个本体里面不表现出来，那么我们将没有法子知道它。所以我们要把本体里面的一切秘密都揭开来时，我们不仅仅要入“所知依”，而且还要用“所知依”。至于所谓入所知依是怎么样的入法呢？有三条路：有体有性，把它转变成用；由自再转变成相，如此把体与性转变成为相。这样子一来，内在的体与性，就可以揭开它的秘密，呈现出来而成为相。那么受之以相的有三种，这三种就是平常所说的三自性：一方面是遍计所执性，其次就是依他起性，然后便是第三圆成实性。这三种可说是意识的三种作用。现在我们用三自性便可以把意识的秘密给揭开来；事实上我们揭开它，便可以通达到知识的途径。其实第一种遍计所执性是虚妄唯识性，而依他起性就是因缘唯识性，而圆成实性就是从知识的流转作用里面在转灭。把坏的

部分、两层污秽的地方把它转灭了，然后再靠到真如形成了圆成实性。

所以这样一来，要讲唯识有三种讲法：一个是虚妄唯识性，一个是相对唯识性，而第三个是绝对圆满的唯识性。但是在这三种里面的相对唯识性，即所谓因缘唯识性，它与第六识同时发源于第八识，所以是依他起意。“依他”的“他”，假使把这个“他”当做是外在的物质世界时，便会生起染着，还是一种错误。所以真正要讲依他的“他”，要把染分的依他，转变成为真正纯洁的依他。那么在这样的一种状况下，对于八识生灭变化的原委都看透了，而且也都能透视他们的毛病，由此而建立“流转识还灭”。等到流转识灭后，再把它缴回来，缴到永恒世界上面去，这就叫做“转识成识”、转移真如。

那么这样子一来，才可以真正获得认识。撇开一切假相、透视一切现象界，而再提炼一切现象界达到永恒世界，将会发觉如实的真相。所以我们凭借这三种步骤：所谓三自性，是人类认识知识发展的三条路：第一种是幻觉的知识、幻想的知识，第二种是经验的知识、可能的知识、相对的知识，第三种是绝对的智识、圆满的知识、真相的知识。因此在这里面真正要做转灭，就是要从时间的生灭变化过程给扭转过来，从前五识讲到第六识、第七识、第八识，那么一切识在内都是表现一个流转性，构成流转识，而把污秽的部分转灭掉，然后转入真如。所以如果我们不仅仅讲唯识，因为若仅仅讲唯识可能会陷于虚妄唯识。虽然依他起的相对唯识比较可靠，但是还是不够纯洁与正确。因此真正要讲唯识，必须要讲唯识心性。如果仅讲唯识相，那么在我们的活动领域中可能会产生两层的错误。所以假使只讲相是很危险，势必还要进一步转相为性。要转唯识性就要把虚妄唯识性去除掉，相对唯识转变掉，而直讲圆成实性的唯识性。

但是对这种讲法仅了解唯识性还不够，另外还要了解唯识性理，它才算是真正完满转依唯识性。因此要想达到这一种结果，要转依唯识性时，还要能了解唯识性的根本道理。如此说来在这中间一定要有一个条件，叫做“流转还灭”。从流转还灭到转依的时候，还要讲三性、三无性。什么叫做三性、三无性呢？

第一层要讲缘起、要讲条件，即指知识的条件。为了要辨别知识的条件，所以一定要把百法的部分给去掉，采取精纯的条件。如此我们就要讲到意识上面的作用，它是分别。但是这个分别，我们要说，真正的分析并不是虚妄的分别。所谓虚妄分别，譬如说就遍计所执性这一方面看起来，这是在印度婆罗门的思想里头，它假定了一个大梵天。可是这个大梵天也可以把宇宙变做不可知，然后再加上一个大罩子把它罩起来，也就是透过大梵天的精神笼罩地空天三界，把宇宙里面的真相变成幻象。

假使要是照这样去看印度的佛学，不论宗教方面、哲学上面之所以产生革命，都是为了要破除婆罗门的大梵天才起的作用。要透过一个大梵，在宇宙的真相转变成为现实世界上面的幻相，来使我们了解大梵是具有魔鬼般的诱惑，它能把我们整个的心灵诱惑到幻象世界上面去。像这样的一种邪说认为是在我们的自性里面，这一层又可称之为遍计所执。首先我们要找出错误的原因、错误的本体，或对错误本体的解释所产生知识上面的虚妄诱惑，一一给予去掉，然后才把大梵打破，打破之后再讲宇宙。这个宇宙有千头万绪的现象。这个千头万绪的现象到底是怎么样产生的呢？它不是由大梵天产生的，也不是由大梵放出来的，而是由许许多多的明白的和特殊的条件所产生的。只是我们能把握因缘条件的发展过程，那么我们便可以看出每一种宇宙的现象都不是虚妄的理象，不是假象，它是现象。它之所以会彰现出来是根据充分的条件、必要的条件、充分而又必要条件所引起的。

七、三无性的重要

因此唯识家们，面对着森罗万象的一切诸法，虽然种类繁多，但是概括分类起来，在前面的三性上，建立三无性；依三无性，说一切法皆无自性。虽然说三性的诸法都是无自性，而所无的自性是不同的。遍计说无性，是指无自体相性，名为相无自性性；依他说无性，是指无自然生性，名为生无自性性。诸法的生起，佛教说是依他缘力而生的，外道说是有自然而生的；依缘而生的依他起是有自性的，忽然而生的自然生性是无性的。诸行是缘起性的，由因缘力生的，不是自己生自己的，所以称为生无自性性。圆成说无性，是离遍计所执自性，名为胜义无自性性。圆成实性，是指诸法的法无我性；法无我性，是无独立自在的我的遍计执性所彰显的，并不是在遍计执外另有一个名为胜义无自性。由此可知，圆成实性本身并不是没有自性。所谓无性，是说圆成实上没有遍计所执性，名为胜义无自性性。由此可知，遍计所执相是彻底无性；依他起的是缘生自性，为染相分；圆成的真实自性是净相分。

因此，所谓相无自性性，既然是凭借有的一个条件，那么每一种东西都必须根据他本身去了解。一定要从相对的关系中去找出它的个别条件，构成一种状态，才能引起最低现象的产生，这才是相无自性性。但是这个相无自性性，假使从相去讲相时，我们可以说并不是就它本身去了解，我们可以用博格森（Bergson）的哲学名词来说，近代的科学接触到一种现象，它不是就这个现象本身给它一个正确的了解，而且在一个环境里面找出许多优越的条件来说明的。但是就这样一来，我们可以说“此有非彼有，此有以彼有”，也就是庄子在《齐物论》所说的“相待而有”。从相对的关系里面，从别的有条件里面，来解释这一件东西，而不是就这一件东西的本身去解

释它。它所解释的东西还是相，也就是指现象而非真相。

至于说胜义无自性性，也就是要把我们的幻觉给去掉，虚妄的条件给去掉，找到必然的条件、充分的条件，然后才可以获得充分的了解。因为一种现象的产生，它本身不能作用，所以不能是真相。消极的是假相，积极的才是现象。但是现象本身之后，那一种东西本身内在的真相和价值，还是不能够去了解它。所以我们要充分引用唯识性的时候，虚妄唯识性要去掉，相对唯识性也要去掉，然后再讲真实的唯识性。

当我们在讲真实的唯识性时，一定要把握一个基本概念，就是真如。那个真如是藏在宇宙里面，它是最后也是最高的真相、最高的价值。但是我们如果要了解那个最高的真相同最高的价值时，对于它四周围的一切因缘条件都要把它涵摄在里面。对于外在的因素一起脱掉它，才会真正找到归宿，而圆成本身，其所圆成之本身就是真如。

换句话说，要把流转还灭的工作做到尽头，然后再转依到真如。这个我们可以用窥基大师的名词来说，它叫做不仅仅是无自性，而是无识，悟入唯识性理。那么什么叫做“悟入唯识性理”？也就是说要把一切发展的宗旨，分析作用同它产生虚妄的效果都一一给剥掉。也就等于说是把整个如来藏的藏识均加以去除，剩下来的只是纯净的如来自性、清净自体，也就是转依真如。但是要了解这个转是怎么样的转法，如果要仔细讲的话，就要把《摄大乘论》了解清楚，然后再回到《瑜伽师地论》里面第七十一到七十七卷。所以仅仅根据《楞伽经》是不够，还要再转到《解深密经》里面来。

八、研究唯识应该要了解安慧所构成的思想

平常在《解深密经》里面讲三自性时，有一个很奇怪的现象，

中国人在谈法相唯识宗时，从玄奘到窥基，都是绝世而且博学的大师，但是在唯识宗里面却还留下许多尚未解决的问题。当玄奘大师在翻译经典时，有一位高丽和尚来到中国，虽然他不是玄奘的入室弟子而仅是一位外国和尚，可是却为一个绝顶聪明的人，他住在长安很久。当玄奘在讲经时，这位外国和尚偷偷的坐在后面听。听了之后便马上回到他自己的寺庙里面开始讲起唯识来了，而且讲得有条有理，让当时的许多人都很景仰他。可是窥基却很不高兴，在窥基认为对于法相唯识宗的思想，一定要依据他的老师玄奘费了十七年的工夫之久，到印度取回来的原典作根据。他是唐代一位将军的儿子，当他出家之后，便全心全意要把他的心灵归向佛法。他认为要讲法相唯识宗的思想一定要根据他老师所带回来的原典，除掉他老师以外，就是他自己。然而他始终都在玄奘的译场里面，始终是做一位大弟子，还没有机会来讲他的学问。所以他很不高兴地对他老师说：请你不要把我的时间都花在译场上面去译书，让我整理法相唯识宗的主要文献，使我以后有成立自己思想系统的机会。也唯有如此，才能够让我有真正表现智慧的时候。如此他才能够专门把世亲以来的十大论师的思想著作把它们糅合起来，变成了现代《成唯识论》的这一部大书。

可是对于窥基这一位大学问家，我认为他在《辨中边论》，以及在处理无著、世亲兄弟的著作时候，却常常产生错误，反而不如这一位外国和尚还比较能接近法相唯识宗的根本生命。虽然他了解他所接触与收集的文献没有窥基大师那样多，但是他却能彰显法相唯识宗的生命。他的思想重心并不是摆在《楞伽经》，而是在《解深密经》。这一位外国和尚叫做圆测。圆测所解释的《解深密经疏》现在还有流传，我倒认为他是很有成就的一位和尚。他由转灭到转依，我们可以拿来与窥基大师相互比较便可以了解。他舍真谛三藏摄论宗的思想，而倾向于护法系统的学说。圆测是一位德学均佳的人，

由于他的思想与慈恩寺派的解释不一致而遭排斥。圆测认为我们怎么可以靠到“所知依”呢？怎么能从相中去了解性呢？对于依他相对起性的部分要去掉，才能回到圆成实性，然后再求唯识性理。

因此一谈到唯识性理就要讲到四分说的问题。所谓“四分说”就是从第八识转变为第七识、第七识转变第六识、第六识转变前五识，这在《成唯识论》里面是一个复杂的构成方式。但是对于这一个复杂的构成，在中国唯识宗的思想里面是根据慈恩寺派的主张为基准，也就是从无著、世亲、陈那、护法、戒贤一直到玄奘、窥基这一派所讲的“识变说”。可是讲得最简单而又最扼要的，并且可以避免把唯识性陷入遍计所执性的错误，这就必须从安慧的著作下手。安慧著一部小书叫做《杂集论》，但是这不是他的主要著作，他的主要著作是注解世亲的《唯识三十颂》的梵文本。这一部梵文本一直到二十世纪才被发现。

安慧的《唯识三十颂论释》中，他说一切意识上面的了解作用，可以划分为能取、所取，产生见、相二分。然而见相二分的最后归宿，终究是投到虚妄外在的法执里面。因此他是真正从世亲再回到无著、弥勒，而真正认清这一个根本困难。这个困难是从《楞伽经》的三自性中的遍计所执性产生的，到底它所遍计的是什么？所执的又是什么？也就是说它是从虚妄的了别识里面产生见相二分，然后再认为相分更为重要，可以变现一个类似的客观性。如此向外追求，妄想再找一个真的客观性。如此投到真客观性中，则一切唯识也无法讲，便会否定意识本身是一个知识的根源。而且三自性中的依他起是缘生法，从缘生讲起意识时所持的见相二分法：一方是能取，另一方是所取，马上又是属于虚妄的外在法执，而投人于幻觉世界的假象中去。那么一切知识的主动性就无从谈起，自然会陷于错误。很不幸，安慧的学说一直到二十世纪才被发现，反而被中国给埋没掉了。现在我们重新把它提出来，自然会解决《楞伽经》所留下的

根本困难……（编按：此讲后半卷录音带全不清楚，无法记录，读者可以参照方先生在讲《华严宗哲学》第十四讲《就缘起论漫谈真能解决大乘佛学思想演变过程的困难问题者在唯智而非唯识》一文，便可以获得一个梗概。）

（讲于一九七五年五月二十二日）

附录　与熊子贞先生论佛学书

子贞先生：顷辱惠书，忠信直谅之言琳琅满纸，诵悉之余，无量快慰。旷观世人相与之际，每好周旋虚委，饰伪为真。利害从同，则纠结以张声势；志趣小异，则逆拒以炫高明。此种积习流患无穷，安得肫挚笃实如先生者一一摧陷而廓清之。拜领嘉言，思维再四，心有所不安者数事，谨以奉答。

甲、平心静气，辨证真伪，以避回诤胜负名闻之过。

乙、总举论点数项，期于立的共许。

丙、别就来书诸所显示，胪举我所疑义。

甲

来书以美前函曾举种种性字还以请益，乃遂引为“真可怪诧”之事，因以疑及美或意在厚诬先生“未解佛义，为糊涂，为笼统，为混淆”深致慨叹，一则曰：“某之待公甚高，公之所以难我者殊非所料”；再则曰：“公自恃闻见之多，与其既不能凑泊，某固知难与公言也。”美以愚蒙故，赤诚请益，竟致先生疑为名闻胜负之争，转令先生心气不平，语语怨愤，美自问无此陋心，然既经先生误会，亦殊深自引为内疚也。来书训示：“须知道理未至自得时，唯能受善言乃有相契分，否则无补。”“读书要落实自见真理，随在儒佛书册

中名言转来转去，是真可怜！”“公于思议功夫既曾做得不少，须更向上才是，若犹不能承此，则是吾应机未善耳。”“此理要在自得，自得要在实下功，缠缚名相，七谈八谈，吾不知其果何当也。”友人有见来书而未知先生之为人者，觉先生于语言表示之外，犹恐人顽钝未了，更于字里签注“切记”“注意”等字，复于行间黑点上加红点，黑圈外套红圈，宛若科举时代座主之评定制艺文字，辄曰：此等口气若非出之教主，便是增上慢人。美急止之曰：他人或有是过，至于熊先生则全据一副直心立言，盖美之获交于熊先生，远在十四年以前，深佩其托命于高慧，宅心在赤诚，绝无世间谎罔虚伪习气，此正是熊先生之难及处。若乃文字加圈注，仅自表示语意重要之所在耳，何足为累。友人闻此，非难之心顿息。美平素读书极喜《尚书》赞帝尧“钦明文思安安……”一段文字，盖德行臻斯境地，方是圣者气象，不愧则天之大，令人景仰。先生来书于宋人中如明道诸老亦极推崇，美之所好不在宋儒，未知宋儒之特出者果至圣境与否，但观伊川所撰明道先生行状，称其“充养有道，纯粹如精金，温润如良玉，宽而有制，和而不流，忠诚贯于金石，孝悌通于神明。视其色，其接物也如春阳之温；听其言，其入人也如时雨之润。胸怀洞然，彻视无间。测其蕴，则浩乎若沧溟之无际；极其德，美言盖不足以形容”。伊川如不私阿乃兄，则明道之所以能为一代宗师者殊非偶然。又伊川亦云：“君子之学在于意必固我既亡之后，而复于喜怒哀乐未发之前。”（《河南程氏遗书》卷二十五）美之举此，正因他人及自己与朋友讲习学问，时或不免易真理之辩而为意气之争，顿伤和雍趣道美德，坐令真理隐蔽缺损，毋乃可惜。侧闻先生谈学时，亦偶有躁急愤激处，人或不敢亲近，未免可惜。日昨初见欧阳先生于旅次，一种祥蔼之态令人欣然爱敬。窃愿先生论学，首能做到来书所颂存养功夫，温润洞彻，日久当无人敢与之为意气之争者。前次鄙函所及是否有诬先生处，原函具在，不难覆按，无待美之喋

喋词费也。《方便心论》云："凡造论者多起恚恨，骄逸贡高，自扰乱心，少柔和意，显现他恶，自叹己善。"此是一魔，更足阻障真理。当代诚心为学者少，国运如斯，吾人所从何事，不能再向青年散播下劣风气，故举《方便心论》所斥恶趣以自警，兼欲与先生共勉之。

乙

吾人今番所辩在"落实见性"与"亡言默识"两点。率性知性，先儒恒言；见性祛妄，佛家明训。至于亡言默识之说，分载老孔释氏要籍，美虽鲁钝，亦尝读书，对于此层岂似充耳弗闻者，又讵肯误认先生重揭此旨为全无义据者，双方异同之辩显非寄于此处。吾人反复不能已于言者，要在审问见性如何见法方称落实，及亡言默识究竟帖切何等境界始无流弊。此层一经提出，难题便应运而生：性字究作何解，一也；见性途径缘何抉择，二也；实虚之辨标准何在，舍妄归真其道何由，三也；亡言默识是否即为离绝思议境界，重视亡言默识者应否唾弃知识，又其四也。此仅粗举荦荦大端，其它连带而起之疑难问题那堪悉数。吾人对一切问题之探讨，如觉兴趣一致，学殖齐同，所获平等，则大家直可相视而嘻，莫逆于心，又何烦辩论？果真如是，古今思想史恐早成一幅空白纸素矣，学术文化又何自日新又新耶？兹为免除意气纷争计，请申鄙见数层，不识先生以为然否？

一

论学之初宜定语义，否则人举一字，我变其释；人说一句，我遁其辞；人出一义，我易其旨。如是各执自家语言，陈义漫无准的，种种误解于焉丛生。陆象山尝谓："记录人言语最难，听者不察，往往以己意出之。"语言含义易滋变乱，记录且极困难，了解讵是易事？吾前函所以追问性字究作何解，盖为此故。孰料原欲避免纠纷，误会反从此起，相互了解之难如此！殊堪浩叹。

二

辨证理趣，要安立清晰境界，方能获得同情了解，否则各出是非，指归难邀契合。庄生齐物妙旨，有人解作止息是非，冥齐彼此，其义虽鄙，原其用心亦可恕谅。犹忆曩年惠赐《破破新论》及《名相通释》时，承嘱表示意见，当时美正研习西哲要籍，于佛家微言未暇体认，宁负脱略之罪，不愿以只字奉答，正虞出我研究范围，侵他专精领域，七谈八谈，渺无是处耳！现在昕夕所与友朋讲习者，虽仍为欧西哲学问题，未能据以见性，（前次晤谈时，先生曾谓西方哲人不足以语于见性，我即答以不可一概而论，并举柏拉图以为例外，只因先生专精别有所在，故亦不欲追问尊意理据为何。）既承不弃，殷勤以落实见性相劝勉，而美适又浏览佛书数种，乃遂忘其浅陋，闯入佛学领域，妄参末议，我固自视为门外汉，韪惟不怪诧先生直言纠谬，且深盼先生平情证理也。上面所谓清晰境界者，盖指抉择论域而言。先生着重体道见性，意或专指宗趣法相，故主亡言默识以求实证。鄙意教人成慧，应依言说法相，善巧思议，照了法要。前者住于自性，专求内证圣智，远离分别，观察随心所现诸法如幻，皆不可得。此乃趣入佛地生圣果时获见如来不可思议境界。后者随众生心，就言说事，假立名相，善巧运义，方便分别，不堕文字种种执着，照烛诸法幻相，数数解脱，出离戏论，渐升诸地，转入真实圣智。此乃化佛导引众生净惑转智，舍妄归真，思惟抉择所行境界。斯二境界，一如实，一从权，理难偏发。吾人应自承本是凡夫，意欲解脱，乃遂改过迁善，寻求真理，期上溯至于本原之地，丝毫骄慢之心存不得也！犹忆曩在国外参观一疯人院，病者见吾等行近，辄惊诧曰：“止步！毋触扰圣身！”如此骄慢，徒引观者发笑而已。是知研究佛说趣入如来而尚未真至其境者，不可误认自身即已是佛；撢扬哲智证求真理而尚未造极诣者，不可谬谓自身即已与真理为一，更不能轻率倡言离绝思议，唾弃知识，坐令世人儱

侗真理，瞒憨佛性。先生平素对一般攀谈哲学恣论佛义者常痛恨其肤薄，或于美之虚心引为深戒者，亦稍具同情耶？

三

辨理显真是学人分内事，工夫犹在上进途中落实做时，应不忘思议。思议一词无下劣义；不可思议一语，却含下劣义与殊胜义两种。俗学浅见者流对宇宙万有，人生意趣，因愚昧故，不知审问；因怠惰故，不事分疏；因混沌故，不求甚解。每见大问题骈来，辄以囫囵吞枣态度应之，以漫不得了方法了之。遇哲学佛学乃至科学理趣之高深者，遂相惊以玄眇不可思议，谓为无补于功利，不切乎实用，而忽视之、呵斥之、鄙弃之。甚且有引“哲理不能烘面包”、“学艺不能救危亡”，以为教学者从学者犯罪之定谳。杂志报章上此“不可思议论”历历可举，于是势位煊赫者以功利炫人，急功好利者为“出路”求学。今之所尚，后必有甚焉者，茫茫何世，吾真不知其含糊混乱之伊于胡底也，救国云乎哉！吾毫不客气，直指此种态度为不可思议之下劣义。目前纯正学术虽尚未深染此下劣不可思议之习气，然若任其在浮薄社会上煽惑成风，终必有以毁灭学术之一日也。吾为此惧，故不忍且不敢匆遽舍离思议境界，以自堕于浑沦深渊也。思议一词人多轻用，漫无的解。兹请提出数层，略抒鄙见。一、把握重要问题，不避艰难困苦，撇开肤末，直透核心，是思议义。二、认清问题旨趣，决定层次阶段，谨严分析以祛疑惑，是思议义。三、运用清晰语言，不着文字迷障，精细说理，挈妄归真，是思议义。四、统贯全体法要，不执邪计边见，解脱缠缚，如实证真，是思议义。吾人志学以后，必须经历如是思议境界，乃能安住身心，正见不惑，数数进修，率性时悟道，以达于从心所欲之自在理体。解脱惑障，地地进修，非至究竟圆满智境不能成佛；学问思辨，新新笃行，非达中和位育圣境不能称圣。如此为儒，乃真不陋；如此学佛，始可除魔。美也何人，敢忘思议境界以自欺欺人耶？先

生固今世之绝顶聪明人也，（欧阳先生与人晤谈，盛赞先生之聪明魄力过人处。）学殖深厚，思虑专精，讵忍以亡言默识唾弃知识之高论劝世导人耶？吾日日做思议功夫，犹恐迷惑魔障之未易净除，真知卓识之甚难创获，自问成就毫无，遽尔亡言默识以陷溺一线光明之心境于黑漆一团，是岂哲智之原义哉！吾人须是了达思议定义，始能称心撢扬不可思议之胜义。所谓不可思议者，盖指妙高之理体而言，惟中国之“易”“性”“道”及释氏之大涅槃始足以当之。（西方柏拉图之“至善”亦是究竟道，此暂存弗论。）“易无形畔”，岂真不可思议耶？盖谓道赅万有，翕含辟弘，变化通贯，妙无不在，不可执一以求耳。性与天道不可得而闻，岂真不可思议耶？盖谓本体纯真，“语大天下莫能载焉，语小天下莫能破焉”耳。可道非道，岂真离绝言说，不可思议耶？盖恐强不知以为知之徒执小失大，姑妄言之，不足以尽妙道之行耳。涅槃岂真断灭空无，不可思议耶？盖恐凡夫堕魔趣小，所证得者诳妄自大耳。“不可思议”，诸经具载明文，诚难否认；然善言不可思议者宜莫若《大般若》：“如是诸法皆不可思议，过思议故；不可称量，过称量故；无数量，过数量故；无等等，过等等故。”（卷五百六十一）屡出“过”字而不提弃字，其义可深长思。彼经固又明言：“诸菩萨行深般若波罗蜜多”，于色受想行识“不起不思议想而行般若波罗蜜多”。所谓色受想行识不可思议者，非谓不见色与受想行识，只不偏见诸法增减生灭一异常断，始能深行般若，善证菩提，妙与上上涅槃和融相应，圆满无漏耳。准斯以谈，可知思议是克实工夫，是释迦所说法要中之必具步骤，吾人理合透过思议妙境，体验思议善行，方能引发不可思议之圣果，否则徒然竭泽而渔，恐无是处！《尚书》曰：“思曰睿，睿作圣。”公所推崇之伊川亦云：“不深思则不能造于道，不深思而得者其得易失；然而学者有无思无虑而得者何也？曰，以无思无虑而得者，乃所以深思而得之也。以无思无虑为不思而自以为得者，未之有也！”

（畅潜道录伊川语）美因本之略作上说，未审尊意云何？

丙

前次去函奉问四点，来示所答惟第一层稍觉详尽，余只轻描淡写。今番重陈鄙见，亦仅就先生所已言者略举数事。

一

先生谓“明道诸老先生见道工夫未必下于无著世亲”。不知此所谓道，系孔家之道，抑佛家之道乎？来书固曾反复明言：“天道即宇宙本体，佛所谓圆成实性亦即此。”“纵说见仁见智或有不同，而所说是一个物事，则无可否认。”“吾所谓见性之性，并佛说三性中之圆成实性，所指目者同是一个物事，没有别的。”（原函于此数句之旁圈上加圈。）信如所云（其实极是），则明道伊川可谓望道而未之见！何以故？程氏屡说：“佛学只是以生死恐动人，可怪二千年来无人觉死，是被他恐动也……佛之学为怕生死，故只管说不休。”（《河南程氏遗书》卷一，李端伯传师说，伊川且说：“语录只有李吁得其意。”）“释氏苦尘根者皆是自私者也。”（同上卷二上）“释氏之学更不消对圣人之学比较，要之必不同。……至如言理性亦只是为死生，其情本怖死爱生，是利也。”“释氏尊宿者自言觉悟，是既已达道，又却须要印证，则是未知也。得他人道是，然后无碍，则是信人言语，不可言自信。”（同上卷十五）程氏兄弟尊孔无微不至，而谤佛亦极尽能事，果如程氏所说，则佛直是小人之尤者。程氏号称儒家，其谤佛也犹情有可原，而先生固自称“抱孔释遗文……欲与群圣遥契于本原之地”（十月廿日第二次来函末段）者，如忠于佛，应直斥程氏为胡说乱道。反之，如轻许明道先生为真见者，则佛只是以生死恐动人之诳徒。综贯来书及程氏所说，可作下图以明其趣：

孔家之道 = 佛家之道 = 程式所谓佛以生死恐动人之道 ≠ 孔家之道。

来书自称于“百家之说无不落实认清，从未尝混金银铜铁为

一”。复云：“学必稽于众家而反之自己，那是混乱混说！”言外之意怪我缠缚名相，七谈八谈。今以此还质之先生，请问先生轻许明道先生真能见道之言，倘亦如来书所云“吾不知其果何当也”耶？先生“生平为学确曾下过苦功”，实无可否认，观于唯识新论之博大谨严可知，独于此次来书持见如此轻率，或亦智者千虑一失证验耶？

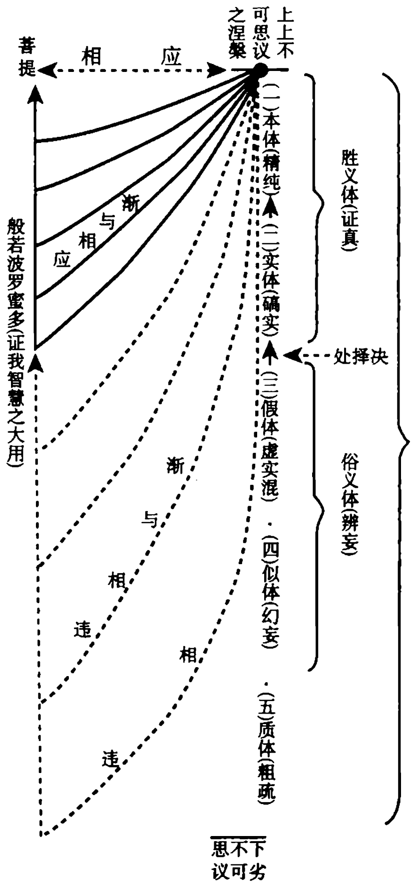
二

来书称性字所指，意义昭朗，毫无混淆，因谓美列举性字数义还质，即为唐突，先生固素重存养者，讨论学术，名词歧疑且禁弗许问者，问之即动意气，试问公平素究竟存养个甚？尊意以性之义谛为易言耶？中国哲学自孔孟荀以下，论辩已不知费去几许细心，乃始渐得真诠，苟非束书不观，何至持此高见！先生自信性字的解已具载大著，怪我“绝不看过”；我非绝不看过，乃不复忆及耳。京寓所藏“圣经贤传”都为贼兵掠去，前函已附及之。正恐所解了者或无当于尊意，故举以相问也。抑知论性实是难事，请证之于公所推崇之人。明道恒言：“人生而静以上不容说，才说性时便已不是性也。”来书谓“性即体”，（此“即”字在近代逻辑上有六种不同意义，说来却甚繁密，恐公又嫌我堕“思议过”，故暂存而不论。宋人每好笼统用“即”字，却有语病。）又连出“本体”“自体”“名言所表之自体”。望似精细，其实犹有未尽善处。请先申鄙说，再谈尊意。“体”有五义：一、质体。（具云质碍之体，今人言体质，未善。）日常经验及科学初步理论所谓“物体”是也，凡在时空中有形质可扪触者属此一类，其质有碍，以能障他物故（物理学上所谓排他性）。月球之彼面吾人虽无法扪触，然既住方位，亦自能障他物也。二、似体（幻有而实无）。具备属性可以言说，似有形质而实不能作得障碍，如“金山”“美人鱼”“方圆形”以及山精海怪等是。三、假体。假立之体谓之假体，可真而未全真，可妄而非尽妄，盖有待于分辨证验也。物理学所谓电子核，非内有质碍，却含“能”

外显（“能之放射”），正指此也。四、实体。对幻而言，有则为实，不拘形迹而具妙用，例如“理”“义”“真”“善”“价值”诸名所状之事项。五、本体。极净纯真，毫无杂染。诸体字义既已决定，则一切与此有关系之名词其意义亦不难引申而得。性也者所以明体之用，所谓遍计、依他、圆成三自性及胜义无性是也。相也者所以显此作用之样法也。理也者所以明体、所以阐用、所以辨相之轨则也。明体阐用辨相三者合而言之是般若。般若之行达其极际，妙与本体上上不可思议境界之涅槃相应曰菩提。般若之大用在旁通体性相以贯其全。克实而言，舍体无以见性，舍性无以观相，舍体性相无以说理。思议法要厥为善观万相真妄，以明性分之等差；抉择三性圆缺，（无漏谓之圆，有漏谓之缺。）以定体位之高下。此中义蕴可以下表显了之。（表中多用佛学名词，其实亦可转译使成中国或西洋哲学名词，名词尽可不同，意境自有许多相似处也。）

下表所列（一）（二）（三）（四）（五）等项意义及作用甚明显，所难说者惟在（三）项。（三）之前半邻于幻妄，近乎粗疏；（三）之后半趋向确实，归依纯真。实妄之辨，精粗之别，盖以假体为转变之枢纽，过此以上则升进真理，过此以下则退堕俗趣，不于此处决择趋避者即为在“名相上转”，“是真可怜”。转而趋真谓之向上，转而就妄谓之堕落。由斯而谈，来书所称“性即体”者，语则含混，义实难通，盖因体有五义，性无定指，若谓性即质体，义颇粗疏；若谓性即似体，理极诞妄；若谓性即假体，真妄未分；若谓性即实体，依他可明，余二失据；若谓性即本体，圆成得解，余二无根。鄙意性以明体，非即是体。依遍计所执自性以辨质体之粗与似体之妄；据依他起自性说明缘生，以遣质似二体，而显假体，俾便分别真妄，趣入实体。缘生之理不含体义，执体能生，又何用缘？准圆成实自性以示遍计执幻妄可除，及依他起确实可转，然后本体易显，此披沙拣金之妙法也。如谓三性皆是体，则三性无性之说又如何能

得的解耶？体有不为无，理无（性无体义）难名体，此义甚明，愿先生再思而后言，慎勿遽断“三性之说实不甚妥”也。三性无性云者，遍计所执体相本无，假名安立，妄执为有（情有理无）。实则依他缘力分别而起，故说体相无自性性及生无自性性。依他起性之缘生亦非纯清净法，故说一分胜义无自性性，圆成实中法执悉除，更说一分胜义无自性性。此层要义，《解深密经》卷二佛告胜义生菩萨极为明显。窥基于《法苑义林》卷一辨之尤详，先生何竟弃置不顾，仍然高标性即体耶？总之，先生于体之名义分析未精，于性之旨趣解了不透，故说来说去，层次错乱，反诬佛说三性及三无性之说不妥，不亦怪乎！先生故号称勤习瑜伽及成唯识者，此义犹疑莫能明，则转舍难染转依清净之微言大义更是无据矣！先生平素为学用过苦功，结果竟空虚至于如此耶！



三

来书说到告子生之谓性，即以食色当之，遂谓与西洋唯物论家殆相近，随又举今青年所谓“生殖力”以实告子义。真乃语妙天下！真乃善在名言上转！试问何谓生？一切生事只是食色耶？只是生殖

力之发泄耶？如此读孟子书，如此解告子义，虽欲谓非“是真可怜”不可得也！告子原意只言凡物生同类者皆同性，孟子因其语义太泛，故并举三种异物之白与三种异生之性以破之，所以明辨人物成性善恶不同也。告子答辩，爰举食色为一例，以见人物之有偏同处，所以证明生性非全异也。公又联想及于西洋唯物家义，执为与此相近，试问西洋唯物论究作何解？名词意义应有界限，希勿生吞活剥也！

四

先生思想深入宋儒圈套，美早已窥见，故以性与情对举一项设问，今得详答，果不出所料。程朱言性即理，公凑足之曰所以生之理。张程始创气质之说，望似言性，实系指情，公又依以为据，谓形气为情，漫以佛家习气之说解之，遂断为恶。横渠曰：“形而后有气质之性，……气质之性君子有弗性者焉。”明道曰：“人生而静以上不容说，才说性时便已不是性也。”性情对举，义实未妥。我设此难以为陷阱，公乃有意自堕其中耶！真正儒家（荀卿已非纯儒）言性情一贯是善，固不以性情对举分善恶也。（说见拙稿《中国先哲人生哲学概要》篇三，《广播月刊》第一卷第八期。）孟子“乃若其情则可以为善矣，乃所谓善也”一段要义即其明证。公岂未之深思耶？《中庸》首章云：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。”显是以中和连说性情之善。即宋人亦极明白此中精义。朱子曰：“喜怒哀乐情也，其未发则性也。无所偏倚，故谓之中；发皆中节情之正也，无所乖戾，故谓之和。”来书谓“《中庸》首章宜深玩”，何自食其言至于此极也？又伊川于《易传》中亦曾明举乾健以言性情。明道更谓“论性不论气，不备；论气不论性，不明；二之则不是。”关于此层，公所推崇之人屡详言之，何竟忽略过去，变本加厉，分截性情为二，虚妄分别耶？道器二元理气两橛之说宋儒初有是过，后乃彻悟其非，先生自视甚高，直于此层一错到底，“为儒则陋”之戒，愿先生稍自反省也！佛家虽有性善情恶之说，然其持之也有故，

不可不辨。大抵孔孟说性情，只揭出哲人清净心地原与天道不隔，继善成性，率之以行，即能履中蹈和，崇本达道，故有先天而天弗违，后天而奉天时，及尽心知性知天之妙境，其意非必为一般庸流说教也。（孔孟纯是高明博厚之哲学家，非宗教家。）释迦则身兼二职：一面证立圣智境界，揭出真如清净本原，以成佛性；一面发见世俗昏妄念动，指出惑障迷途，悬为戒禁。一以意成自己法身；一以教戒众人祛惑。慈悲佛慧盖寄于此。匪特佛家如此，一切具有宗教意趣之哲学，以及贯摄哲理之宗教悉如此也。（说详拙稿《中国先哲人生哲学概要》篇三）坐是之故，希腊之奥菲教旨、犹太之新旧教典（为近代欧美耶教所自出）、甚至伊兰教及印度教义，均藏有先天性恶或情妄之传说。佛言"心性本清净，不可得思议"，"藏识一切种，习气所缠覆"（此种语类诸经多有，密严尤详。）亦略带此种色彩，特佛说圆满，故又加阐赖耶与能熏染净诸种子虽同住无染之胜义耳。此《楞伽经》如来藏藏识及《成唯识》赖耶染净二位之说之所据也。宋儒分别理义之性与气质之性，或亦粗本此义。来书区别清净本性与虚妄习气一层，大致无讹。此系诸经论上所已有者，至举此以与儒家学说牵合，则错谬立显！孔孟所体认之性情，两善俱举，原属一贯，不可分截。舍性以言情，情无所本；舍情以说性，性无可验，其失均也。佛家之言性与情，则善恶分辨彰明较著，故就心识行相上力求转舍依末那而起之妄情，转依纯净赖耶之善性，准是以言，儒佛两家见性则同，衡情特异。准儒家言，率性笃行，可验情善；据佛家说，任情妄动，便违性本。两者异趣，不可穿凿附会，误为齐一也。尊意不明此层极端重要，漫将性情分截对举，而又莫能说明其连谊，故曰性是本有的，情（来书所谓习气）是后起的。须知佛不说本有与后起，只说赖耶与种习同住不为所染，如来藏藏识大义在此。《密严》、《楞伽》、《解深密》诸经言之极详，可覆按也。"随在儒佛书册中名言转来转去"固可怜，若涉猎儒佛书册

而抹煞其义，横生误解，不尤可怜耶！赖耶非不藏末那，只净如来藏，不许藏第七识之妄执耳。苟非然者，赖耶之外尚有第七识独立自存乎？真如之外尚有恶魔与之抗衡乎？果如来书所云情识习气为后起，则无始虚妄习气之“无始”二字，俱生身见之“俱生”二字究作何解？公于诸识流转义与“舍”“依”义均未重视，故说来说去，屡陷矛盾也。来书谓性为善，不违儒佛；谓情为恶，虽依佛说，却损佛意；貌袭儒意，实乖儒宗。何以故？佛说赖耶兼指如来藏藏识，佛说心识启示流转，尤重舍染得净。儒言性情，称心而谈，自在是善，殊不谓性善而情恶也。公意在会通儒佛，乃适以毁儒而就佛，既谓儒意，复矫佛说。公斥三性三无性之说为不妥，则是两分胜义无自性性全失根据，舍染得净转妄依真之法要更是无所取义矣。先生为儒，仅凭荀卿书、伪《古文尚书》、及若干宋人学说，以道器划界、理气分截、性情对举为能事，而又不便遗忘孔孟，因此立论，依违两可。来书反复申言性是“本来清净”、是“圆成实”、是“刚健”、是“真如恒常”；情是“习气”、是“有漏”、是“污染”、是“虚妄”。显为一种性善情恶论，讵料语气未终，即又郑重反说：“情欲之发不违天性，而情欲亦皆性之用也。”“性之所以生之理，情欲是生之具。（原注：具者工具，工具不必是坏东西。）”如是又成一种性情俱善论矣。体与用，目的与工具可截开分说，含性不同，且交舛互乖耶？学苟至于十分之见，不作是言也。愿先生思择之。复次来书所说性与天道之性一层，与鄙意不同者少，真有所见者吾不诬罔矫辩也。“吾人所以生之理即宇宙万有所以显现之理，非可截内外分界段也”云云，尤为精透。拙稿《科学哲学与人生》第六章力辟近代西洋哲学之疵谬，用意亦即在此。此中理趣美于《中国先哲人生哲学概要》及《哲学三慧》中曾屡论之，而先生竟责我未能亡言默识，即为堕思议过，不能落实见性。我自问颇能服人之善，而先生恐犹未免有“骄逸贡高”之嫌也。

五

吾前函所提四点中之最后三要点，先生未予详答，且所答者多非所问，漫以混语及遁辞出之，殊为憾事。

（1）来书称“《大易》旁通，《中庸》思辨，相当于佛家思现观”。思现观“只是超出情识，惟以如理作意而抉择一切道理”，并以止观为工夫而获得如理作意。从名言上说，此层未尝不是，但何谓止观则未经详谈。止观二字如取《解深密经》义，我自能领会，但先生仅说亡言是止，默识是观，窃恐先生所有境界尚不出天台宗师范围耳。《中庸》思辨义颇显了，无待繁言。至《大易》旁通，理至深密，不知先生所得何如？旁通之义见诸《文言传》，荀爽陆绩旧注言之而未具，虞翻稍稍申引之，犹未得全贯，张惠言焦里堂诸人充量发挥之，理乃大显。前阅答镏生书，藉悉先生于《易》之研究仅以王辅嗣程伊川王船山诸人为依据，于《易》之观象通辞工夫不曾尝得甘苦，如是而谈旁通，漫谓与思现观相当，吾固知先生于此层未暇作深思独得之言也。

（2）来书谓《大戴礼》所载孔子忠恕语义“心物内外一切判然”，“与一贯之旨及中庸合内外之道俱不类”，遂臆断孔门本原之地不在此，“真可怪诧”！《小辨》篇云：“知忠必知中，知中必知恕，知恕必知外，知外必知德。”又云：“内思毕心曰知中，中以应实曰知恕。”全文具在，试问那一句意义曾割裂心物内外使之判然离绝？先生纵薄《大戴记》而不读，岂亦未暇深玩《论语》上下文义耶？曾子正以忠恕二字详释孔子一贯之道，而先生乃竟谓忠恕与一贯之旨不类。岂《论语》之外更有奇书藏在贵处，可以据为典要哉？先生直为此故，断定孔门体道之功“不是从知识下手，从知识下手则心物内外始分，便要不得”。如是立论，真哲学界之奇迹也。

（3）先生责我将《大学》知止工夫“看得寻常”，遂谓我“唐突”至善，是否如此，请证之《大学》原文：“《大学》之道在明明

德，在亲民，在止于至善”，一气贯下接着便说：“知止而后有定。”试问知止不在于至善，反在于至恶耶？先生素志好会通儒释，请亦依此意作答。大学之道犹佛家所谓“菩萨正轨”。菩萨成佛有三要：曰境、行、果。至善曰涅槃，佛智所证。知止于至善即见道修道趣入究竟涅槃，（涅槃是密严道场，取义何等微妙，岂世俗学佛与谤佛者所能解了。）其所以趣入之道在辨境与善行。明明德（上明字尤妙）是辨境事，是般若义。亲民是善行慈悲以救护一切众生事。若转译为儒家通谊，则至善是广大悉备，无声无臭，弥纶天地人之道。明德即是大生广生之德与天地合德之德。明明德即是极深研几，周赅万物，济成天下，穷神知化，以贞观易简之理。亲民即是正己正人成己成物继善成性之盛德大业。鄙见如是，寻常而不寻常。先生漫解知止为十地中之初地事，更以位次不当之止观之止附会之，窃恐唐突佛圣之人在彼不在此也。来书又称佛家“初地见道之见与究竟位之见始终何尝不是一个见”，因举孔子知及之与仁能守之以为佐证。信如所云，则菩萨即佛，佛即菩萨，诸地修道之功尽为多事矣。毋怪先生学行未至不退转位，即以佛自居而猖狂说妄法，反怪人之不肯听信也！仁能守之诚是修道工夫，但知及之知，见道之见却有极大差别，不可忽视。墨子曰：“知：闻、亲、说。”一切知见有深浅亲疏精粗之不同。闻知亦可称知，但渺茫不甚亲切；说（说字墨子另有意义，此取通俗义。）知亦得谓知，但粗疏不甚精密；惟有得自直接体验之亲知始真切精密耳。佛家闻思修所成三慧，亦何尝不可分别浅深以喻此义乎？人有患近视而目炫远见者，一日探得邻庙将悬横匾，因急邀朋友趋前竞赛目力。甫入庙堂，遽呼望见“威灵赫赫”四个篆文，旁书年月日信士弟子某某敬献诸小楷，体势均极妙美。讵知寺僧近前呵止之曰：“扁尚未悬，何缘有字？”闻见之不可靠大率类此。说知虽较胜一筹，然非亲切寻求知见，亦颇浑沦恍惚。犹忆某年春晓，余独游南京清凉古寺，维时晓雾正浓，迷离遮

眼，寺前景物模糊一片而已。坐观良久，近处迷雾揭去一层，于是阶前向荣花木欣欣摇曳活态，幽媚可人，俄而翳障渐消，远处竹丛城堞便皎然在望，及至旭日东升，排云漏曙，则苍苍白鹭春渚，历历半落三山，与夫长空中之蔼蔼流云，尽入心眼，纤毫无所隐蔽矣。初地虽曰见道，恐翳障犹所不免，必地地进修，位位上达，乃能渐臻究竟佛地，如实照了真如也。仁守之功，见道之力，岂易言哉！

（4）先生最后更出一段妙文，自状功力，若非情绪楮墨，真难令人起信也。来书云："超过思议境界显是第八地以后事，此非吾所知，《华严》何至如此！须知佛家开始用功便在超过思议境界上着力，否则蒸沙可成饭乎？"我原函称："实证工夫做得深到而超过思议境界显是第八地以后事，至少亦须在第五地乃始透露端倪。"下语颇有分寸。细玩《华严》确是如此，先生不知及之，正是先生勤做亡言默识工夫，便对《华严》明文亦"止"而不"观"耳。（此处止观两字暂用来书义，绝非取佛义。）上面乙段已曾说明思议境界是成慧必经之路，殊胜不可思议境界乃获见如来之圣果。须知分别是思议义，简择是思议义，功用是思议义。反之，无分别而妙有所得是不可思议义，证圆满而无待简择是不可思议义，忘功用以成就大用是不可思议义。不可思议是超越思议，不为所缚，非灭绝之也。必明乎此乃能解了《华严》。彼经（卷三十四"十地品"第二十六之一）明言菩萨始发愿心，超凡夫地，入菩萨位，生如来家，入三世平等，于如来种中决定当得无上菩提。初地菩萨原与凡夫只有一间之隔，故发心超之，无上菩提为究竟智果，故决定当得。言当得可见应得而尚未得，仅乃"回向无上菩提"，"趣入如来智地"耳。地前凡夫多垢，初地菩萨与之邻近，深恐习染，乃起十种深心以求离绝，此第二地名之所由立也。果初地见道已与佛位见道不二，则佛身直成垢身矣，是何言哉！第三地"但随能满菩提分处"先灭见缚，并转一切欲、色、有、痴等粗缚为微薄，未能悉灭之也。第四地始

破身见，离我我所蕴界处诸取着，修十明门以观察众生、世、法、空、识等界及三界，未忘分别简择功用可知矣。第五地更以信解智力（非究竟智力）及十种平等清净心断一切热恼，善知诸谛，通达诸相，了第一义，得不退转，学佛根基于焉巩固。菩萨必依止不退转深心，始能渐忘思议，安稳法要，其理至明。前函所云不可思议于此初露端倪，正持之有故也。由此上进至第六地，现前观察无相、无体、无生、无戏论、无取舍，以及有无不二等平等法，（来书所称思现观须至此处方有着落。）得正解脱，无有过患。如是入解脱门，趣第七地，增起一切佛法，以成就智功用分。七地望前诸地告一段落，故《华严》卷三十七"十地品"第二十六之四总说："菩萨从初地乃至第七地，成就智功用分，以此力故，从第八地乃至第十，无功用行皆悉成就。""佛子从初地至七地所行诸行皆舍离烦恼业，以回向无上菩提故，分得平等道故，然未名为超烦恼行。""始从初地至于七地，乘波罗蜜乘，游行世间，知诸世间烦恼过患，以乘正道故，不为烦恼过失所染，然未名为超烦恼行。若舍一切有功用行，从第七地入第八地，乘菩萨清净行游行世间，知烦恼过失，不为所染，尔乃名为超烦恼行，以得一切尽超过故。"准此则第七地成就智功用分以前，未离分别，无忘简择，不舍思议可知矣。此义悉据《华严》立论，非我虚妄安立，而来书竟称"此非吾所知，《华严》何至如此！"先生真乃不知《华严》者。束书不观，虚骄回诤，又有何益！升第八不动地，得阿罗汉果，真不退转，乃"得入不可思议智慧之门""入一切法本来无生、无起、无相、无成、无坏、无尽、无转、无性为性，初中后际皆悉平等，无分别如如智之所入处。离一切心意识分别想，无所取着，犹如空虚，入一切法如空虚性，是名得无生法忍。佛子菩萨成就此忍，实时得入第八不动地为深行菩萨难可知。无差别、离一切相、一切想、一切执着，……一切动心臆想分别悉皆止息。"（《华严》卷三十八"十地品"第二十六之五）

菩萨经第八地“欲更求转胜寂灭解脱，复修习如来智慧，入如来秘密法，观察不思议大智性，……得人菩萨第九善慧地”。住九地已，更进第十，始“得一切种一切智智受职位”。成佛之难可知！上所引证仅及《华严》，其实他经亦同此义。《密严经》不云乎：“一切如来令从定起，渐次加行，超第八地，善巧抉择，乃至法云，受用如来广大威德，入于诸佛内证之地，与无功用三摩地相应，遍游十方，不动本处，而恒依止密严佛刹。”（道场品）“八地得清净，九地获静虑，觉慧为十地，灌顶证如来，法身得无尽，是佛之境界。”“证如得转依，远离于分别，住于不动智，密严中显现。”（微妙身生品并参看《楞伽》卷二卷三）匪惟诸经立义如此，即《成唯识论》亦莫不如此。观于论本卷第九“证得二种转依”一段精密文字，便知十重障极难对治，七地以还，微细烦恼现行障犹得现起，“八地以去，方永不行”。“八地以上，纯无漏道任运起故，三界烦恼永不现行，第七识中细所知障犹可现起”。入十地方能永断所知障中俱生一分，必至如来佛地，一切任运烦恼障种及一切微所知障始能断净，证大涅槃，成大菩提也。总之，成佛本是难事，思议毋轻远离，不可思议境界尤非至八地转入佛智受职位时殊难巧得。学佛之人，境未至于佛刹，行未等于如来，果未证得涅槃，宜稍存虚心，慎勿自炫遍智道相也。忝在爱末，谨献微箴，幸垂察焉。

（民国廿七年十一月卅日）

参考书目举要

甲、印度哲学部分

A. L. Basham：*The wonder that was India*.（1954，1959）

A. Schweitzer：*Indian thought & its development*.（1936，1960）

S. Chatterzee & D. Datta：*An Introduction to Indian philosophy*.（1939，1960）

M. Hiriyanna：*Outlines of Indian philosophy*.（1932，1964）

C. Sharma：*A critical survey of Indian Philosophy*.（1962）

汤用彤：《印度哲学史略》

S. Radhakrishnan&C. A. Moore：*A Source Book ṁ Indian philosophy*.（1957，1960）

Heinrich Zimmer：*Philosophies of India*.（1951，1964）

R. C. Zaehner：*Hinduism*.（1962，1966）

S. Dasgupta：*A History of Indian Philosophy*.　（Vols 1—5，1922—1955）

S. Radhakrishnan：*Indian Philosophy*.（2 vols，1922，1957）

Various History of Philosophy，*Eastern & Western*.（印度教育部编 1953，Vol I，1952，2 Vols，1923，1927，1929，1931）

D. T. Suzuki：*On Indian Mahayana Buddhism*.（1968）

Bu-Ston：*History of Buddhism*.（Heideberg，1931）

乙、佛学部分

Edward Conze：*Buddhism：its essence & development*.（1951）

Rhys Darids：*Buddhism*.

汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》

梁启超：《佛学研究十八篇》

吕　澂：《印度佛教史略》

蒋维乔：《佛学概论》

世　友：《异部宗轮论》（可参看窥基《异部宗轮论述记》）

D. T. Suzuki：*Outlines of Mahayana Buddhism*.（1907，1970）

Junjiro Takakusu：*The Essentials of Buddhism Philosophy*.（1949）

H. C. Warren：*Buddhism in Translations*.（1869，1953）

E. Conze，I. B. Horner，D. Snellgrove，A. Waley：*Buddhist Texts through the ages*.（1954，1964）

Ananda. K. Coomaraswamy：*Buddha & the Gospel of Buddhism*.（1916，1967）

W. M. Mc Govern：*A Manual of Buddhist Philosophy*.（Vol I，1923）

T. R. V. Murti：*The Central Philosophy of Buddhism*.（1960）

T. Stcherbatsky：*Buddhist Logic*.（2 Vols，1930，1962）

（隋）慧远：《大乘义章》二十卷　《续卍字藏》96

（宋）延寿：《宗镜录》一百卷　《中华大藏经》第二辑—第九辑，页 30394—30930

丙、吉藏（三论宗大师，548—623 A. D. 见《续高僧传》十一）著作部分

《华严经游意》一卷　《续卍》3　《仁王经疏》六卷　－40

《净名玄论》八卷 －28 《法华经游意》二卷
《维摩经义疏》六卷 《法华经玄论》十卷 －42
《维摩经略疏》五卷 －29 《法华经义疏》十二卷 －43
《胜鬘经宝窟》六卷 《法华经统略》六卷
《金光明经疏》一卷 －30 《涅槃经游意》一卷 －56
《无量寿经义疏》一卷 －31 《三论玄义》一卷
《观无量寿经义疏》一卷 －32 《中观论疏》二十卷 －73
《大品经游意》一卷 《论疏》九卷
《大品经义疏》一卷 －38 《十二门论疏》六卷
《金刚经义疏》四卷 《大乘玄论》五卷（续甲 2）

◎吉藏平生讲三论一百余遍，《法华》百二十遍，《大品》、《智论》、《维摩》、《华严》各数十遍。

丁、天台宗部分

北齐慧文禅师
南岳慧思（515—578）
智𫖮（538—598）
灌顶（560—632）
湛然（711—782）
梁肃（750—793）

慧思：《法华经安乐行品》（《大正》No. 1926）
《大乘止观法门》四卷（《大正》No. 1924）
《诸法无诤三昧法门》二卷（《大正》No. 1923）
《随自意三昧》一卷（《续卍》98）
智𫖮：《妙法莲华经玄义》二十卷
湛然：《法华玄义释签》二十卷
灌顶：《大般涅槃经疏》三十三卷（湛然再治）
湛然：《大般涅槃经玄义》二卷（《大正藏》No. 1912）

智𫖮：《摩诃止观》二十卷（《大正藏》No. 1912）

梁肃：《删定止观》三卷（《续卍》99）

智𫖮：《禅门要略》（《续卍》99）

《维摩诘经三观玄义》二卷（《续卍》99）

《六妙法门》（《续卍》99）

《修习止观坐禅法要》（即《小止观》，《大正》No. 1915）

灌顶：《观心论疏》（《大正》No. 1921）

湛然：《金刚錍》（《大正》No. 1932）

《止观义例》二卷（《大正》No. 1913）

《止观大意》（《大正》No. 1914）

戊：法相唯识宗部分

玄奘（596—664 A. D）

窥基（632—682 A. D）

智周（688—723 A. D）

无著（410—500 A. D）

世亲（420—500 A. D）

护法（439—507 A. D）

《大般若经》

《楞伽经》

《密严经》

《华严经》

《解深密经》

马鸣：《大庄严经论》

无著：《大乘庄严经论》

弥勒：《瑜伽师地论》

无著：《显扬圣教论》

世亲：《辨中边论》（弥勒颂，世亲释）

无著：《摄大乘论》（包括《深密》、《瑜伽》，有世亲、无性二释）

《集论》

安慧：《杂集论》（包括瑜伽一切法门集《阿毘达摩经》所有有宗）

世亲：《唯识二十论》

《唯识三十论》

护法：《成唯识宝生论》

陈那：《观所缘缘论》

护法等：《成唯识论》（窥基杂糅）

遁伦：《瑜伽师地论记》四十八卷

普光：《百法明门论疏》二卷

窥基：《瑜伽论略纂》十六卷

《辨中边论述记》三卷

《杂集论述记》十卷

《成唯识述记》二十卷

《成唯识论枢要》四卷

《成唯识论料简》二卷

《唯识二十论述记》二卷

《大乘法苑义林章》十四卷

慧沼：《大乘法苑义林章补缺》卷四、七、八

智周：《大乘法苑义林章抉择记》四卷

支那内学院刊行《内学》一、二、三、四共四辑。

己、华严宗部分

·义湘、元晓于唐高宗龙朔二年（662 A D.）入唐。

·李通玄，唐开元时人，享年九十六岁（634—730），据大历庚戌五年（770）照明和尚《华严经决疑论》序文。

（后魏）灵辨：《华严经论》卷十（释光明品第五）

杜顺（即法顺）（558—640）

智俨（600—672）

法藏（643—713）

澄观（738—840）

宗密（780—841）

杜顺：《华严五教止观》（《续卍》102）

杜顺、智俨：《华严一乘十玄门》（智严承杜顺说而撰者）

杜顺：《法界观》

智俨：《华严经搜玄记》五卷（《续卍》3）

法藏：《华严经探玄记》二十卷（高丽义天有节本，载在《圆宗文类》卷十四）

《华严经文义纲目》

《华严一乘教义分齐章》（《续卍》103，又《大正》No. 1866）

法藏：《华严发菩提心章》

《金师子章》

《华严义海百门》

《修华严奥旨妄尽还源观》（《大正》No. 1876）

澄观：《华严经疏钞》八十卷

《华严法界玄镜》

《华严经略策》（会本 10）

《华严七处九会颂释》（会本 10）

宗密：《注华严法界观门》（《大正》No. 1884）

李通玄：《华严经合论》一百二十卷（5—7，李赞有节本，名《华严经合论简要》四卷）

《华严经决疑论》四卷

方泽：《注华严经合论纂要》三卷

（宋）戒环：《华严经要解》一卷

义湘：《华严一乘法界图》

方东美教授是中国当代一位伟大的哲人；可惜其著作译介到西方者太少！

——一九七五年诺贝尔经济学奖得主 哈耶克

中国古典诗人，如方先生者，今后绝矣！

——学者、诗人、文艺批评家 钱锺书

他是我们当代一位伟大的学者兼良师。作为一位哲学家，东美先生不愧是体现了他自己的人格理想——集诗人、先知、圣贤三重复合的人格于一身。

——美国哲学会一九六七年度风云人物奖及终身成就奖得主 韩路易

西方及美国承认台湾有哲学，是因为台湾有方东美！

——美国华盛顿美洲天主教大学神哲学院教授 柯文雄

与捷同辈中国学人之中，影响力之大如方先生者，不多见也。

——美国宾州查南学院中国哲学与文化讲座教授 陈荣捷

处理最艰难之大乘佛学问题，方教授举重若轻，令人叹佩！

——美国纽约州大亚洲及比较哲学研究计划主任 稻田龟男

ISBN 978-7-101-08258-6

9 787101 082586 >

定价：58.00元（全二册）